7 J. VI. 90.

Febr. 1849.
(Braun's Bibl)

Myth.
0 1/2.

SYMBOLIK

UND

MYTHOLOGIE

ODER DIE

NATURRELIGION

DES

ALTERTHUMS.

VON

FERDINAND CHRISTIAN BAUR,

PROFESSOR AM KOEN. WUERT. PHILOL. THEOL. SEMINAR IN BLAUBEUREN.

BIBLIOTHECA BAMBERGENSIS

IN ZWEI THEILEN.

ZWEITER ODER BESONDERER THEIL.
ZWEITE ABTHEILUNG.

STUTTGART,

DRUCK UND VERLAG DER J. B. METZLER'SCHEN BUCHHANDLUNG.

1825.

Inhalt des zweiten Theils.

Zweite Abtheilung.

Zweiter Abschnitt.

Zweites Capitel:

	Seite
Der im religiösen Bewufstseyngesezte Gegensaz, sofern er aufgehoben werden soll und zwar	
A. durch die Einwirkung der Gottheit . . .	1 — 226
Anknüpfung dieser Lehre an die des vorhergehenden Cap.	1 — 3
Verschiedenheit der Vorstellungen über das Verhältnifs des Göttlichen und Menschlichen . .	3 — 6
Begriff einer Offenbarung im engern Sinn in der Indischen und Persischen Religion	6 — 10
Griechische Lehre über das Verhältnifs der Gottheit zum Menschen	10 sq.
Lehre von den Prodigien	10 — 32
Verschiedene Arten derselben	
1. in Hinsicht des Verhältnisses zwischen der Sache und dem Zeichen	11 — 14
2. in Hinsicht der äussern Erscheinung. Traumprodigien. Unterscheidung symbolischer und mythischer Prodigien	14 — 18
Augurien und Auspicien	18 — 22
Unterschied der natürlichen und künstlichen Divination	23 — 29
Zusammenhang der Divination mit der Magic. Begriff der leztern	
Verhältnifs der Magie zur Idololatrie . . .	29 — 30

	Seite
Ethischer Aufschwung vom Naturglauben . .	30 — 32
Lehre von den Orakeln	32 — 57
Begriff der Orakel und der Weissagung . . .	32 — 34
Orakel der Griechen. Apollon. Delphi. . .	35 — 38
Wirksamkeit der Orakel überhaupt	38 — 40
Ethische	40 — 44
Politische	44 — 51
Die Orakel ihrem ursprünglichen Zweke nach ethisch-religiöse Anstalten	51 — 53
Zweideutigkeit und symbolische Sprache derselben .	53 — 55
Hauptperioden der Orakel	55 — 57
Verhältnifs der Prodigien und Orakel, Uebergang von der Mannigfaltigkeit des Naturbewufstseyns zur Einheit des ethischen Bewufstseyns im Christenthum	57 — 60
Lehre von den Menschwerdungen der Gottheit	60 sq.
Die Avatars des Indischen Vischnu	61 — 65
Der Persische Mithras	65 — 76
Das Aegyptische System	76 — 77
Göttersöhne der Griechischen Religion	77 — 159
I. Perseus	78 — 84
Seine Mythengeschichte	78 — 79
Hauptidee derselben	79 — 83
II. Herakles	84 — 104
Aeltester Begriff des Herakles und Verhältnifs desselben zum Hermes	84 — 92
Uebergang des Orientalischen Begriffs des Herakles in den Griechischen	92 — 96
Ethischer Begriff des Griechischen Herakles .	97 — 104
III. Dionysos	104 — 159
Seine Mythengeschichte	103 — 104
Seine Symbole und Attribute und sein Verhältnifs zum Aegyptischen Osiris und Persischen Mithras-Sabazios	105 — 119
Indischer Dionysos. Dionysos Siwa . . .	119 — 128
Zusammenhang des Dionysos-Dienstes mit der Weincultur	128 — 131

	Seite
Philosophischer Hauptbegriff des Griechischen Dionysos	131 — 148
Er ist der Gott der sinnlichsten Seite der Natur und des Lebens, aber auch die den sinnlichen Erscheinungen zu Grund liegende ideale Einheit . .	131 — 136
Dionysos Trunkenheit und Ekstase	137 — 139
Verhältnifs des Dionysos zu Apollon . . .	139 — 148
Die Comödie und die Ironie in Beziehung auf den Begriff des Dionysos	141 — 142
Ironie das Wesen des Dionysos	142 — 146
Das Verhältnifs des Dionysos zu Apollon mythisch und historisch betrachtet.	146 — 148
Dionysos Gefolge. Silenos	148 — 151
Silenos, wie Dionysos, Gott der Freiheit . .	151 — 152
Pan	153 — 155
Idealistischer Pantheismus Character der Naturreligion	155 — 157
Dionysos, seiner religiösen Idee nach, Förderer des Lebens in verschiedenem Sinne	157 — 159
Die Idee einer leidenden Gottheit, Hauptdogma der Mysterien. Indische und Persische Religion in dieser Beziehung	159 — 161
Aegyptischer Mythus von Osiris Leidensgeschichte .	161 — 176
Dieselbe Idee in dem Phönizischen Mythus von Adonis und dem Phrygischen von Attis . . .	176 — 178
Griechischer Mythus von Dionysos-Zagreus. Zerreissung durch die Titanen	178 — 197
Inhalt des Mythus	178 — 179
Deutung desselben und seiner Symbole . . .	179 — 194
Hauptidee desselben	194 — 197
Die Idee einer leidenden Gottheit, sofern sie an weiblichen Gottheiten sich darstellt	197
Der Mythus von dem Raub der Persephone Kora .	198 — 213
Inhalt desselben	198 — 202
Deutung des Mythus nach seiner Beziehung auf die jährlichen Veränderungen der Natur . . .	202 — 207
Beziehung des Mythus auf die Welt und den Menschen in höherer Bedeutung, und die Idee der Palingenesie	208 — 213

Seite

Vergleichung dieses Mythus mit dem Aegyptischen von dem König Rhampsinitos, und . . . 213 — 215

Dem Persischen von der Anahid 215 — 217

Allgemeiner Gesichtspunkt für alle in dem bisherigen Inhalt dieses Capitels enthaltenen Lehren . . 217 — 222

Vergleichung der Naturreligion mit dem Christenthum in Hinsicht der Idee einer leidenden und sterbenden Gottheit 222 — 226

Zweiter Abschnitt.

Zweites Capitel.

Der im religiösen Bewufstseyn gesezte Gegensaz, sofern er aufgehoben werden soll

B. durch die eigene Selbstthätigkeit des Menschen 227 — 382

a. sofern diese an und für sich und im Allgemeinen betrachtet wird 227 — 282

Feststellung der hier zu betrachtenden Idee durch Vergleichung der Naturreligion mit dem Christenthum. Was im Christenthum der Glaube ist, ist in der Naturreligion das dunkle Gefühl einer Sehnsucht 227 — 231

Der Mythus von Amor und Psyche 231 — 241

Inhalt desselben 231 — 235

Erklärung der Hauptidee 235 — 241

Verhältnifs des Eros zur Demeter-Persephone . . 241 — 242

Begriff des Eros bei Platon 242 — 245

Bufse und Besserung im Christenthum . . 245 — 246

Begriff der Bufse in der Indischen Religion . . 246 — 252

Spuren derselben Ansicht bei den Griechen . . 252 — 254

Griechische Heroënlehre 254 — 269

Feststellung des religiösen Gesichtspuncts und des Zusammenhangs mit dem Mythus von der Demeter-Persephone 254 — 259

Bestimmung des der Griechischen Religion eigenthümlichen Heroënbegriffs 259 — 264

Religiöses Moment desselben 264 — 269

Vergleichung mit dem Christenthum 269 — 272

Seite

Persische Religion in Beziehung auf den Heroënbegriff 272 — 274
Verhältnifs der Dämonen und Heroën . . . 274 — 277
Allgemeiner Gegensaz zwischen dem Hellenismus und Orientalismus 277 — 282

Zweiter Abschnitt.
Zweites Capitel.

Der im religiösen Bewufstseyn gesezte Gegensaz, sofern er aufgehoben werden soll
B. durch die eigene Selbstthätigkeit des Menschen
b. sofern diese in bestimmten einzelnen Handlungen besteht, und an gewisse Institutionen geknüpft ist 283 — 382
Allgemeine Bemerkung 283 — 284
1. Opfer 284 — 296
Ursprünglicher Opferbegriff . , . . . 284 — 293
Verschiedene Arten von Opfern . i . . 293 — 296
2. Gebet 296 — 301
3. Priesterinstitut . , ... 301 — 317
Begriff und Bedeutung der Priester im System der Naturreligion 301 — 311
Ursprung des Kastensystems 311 — 317
4. Feste 317 sq.
Allgemeine Betrachtung derselben . . . 317 — 320
Mysterien 320 — 382
1. Als bildliche Darstellungen einer religiösen Idee 320 — 327
Verhältnifs der Thesmophorien zu den Mysterien 325 — 327
2. Als Erinnerungen an alle Wohlthaten, die der Mensch den beiden Gottheiten, der Demeter und dem Dionytos verdankt 327 — 342
Erhebung des menschlichen Lebens über das thierische
a. durch die agrarische Cultur 327 — 332
b. durch die Idee eines höhern Lebens . 332 — 335
Zusammenhang dieser Idee mit dem Mythus von Demeter-Persephone . . 337 — 342

Seite

Kosmogonische Ideen im Zusammenhang mit der Idee der Palingenesie als Inhalt der Mysterienlehre 342 — 350

Die Lehre von der Einheit Gottes und das System des Euhemerismus in Beziehung auf die Mysterien 350 — 352

Die Creuzer'sche Behandlung der Mysterienlehre 352 — 355

3. Ethische Seite der Mysterien 355 — 361

Verhältniſs der Mysterien der Demeter und des Dionysos zu einander. Das Gemeinsame derselben . 361 — 364

Historische Uebersicht des Demetercultus . . 364 — 369

Der Dualismus eines männlichen unb weiblichen Prinzips. Grundform der Mysterienlehre und der Griechischen Mythologie überhaupt . . . 369 — 372

Demeter nach ihrem lezten philosophischen Begriff die Göttin der Natur überhaupt, das durch die Natur vermittelte religiöse Bewuſstseyn . , . 373 — 374

Verhältniſs der Griechischen Mysterien zur Orientalischen Naturreligion 375 — 381

Verhältniſs der Naturreligion zum Christenthum in Hinsicht der Mysterien 381 — 382

Zweiter Abschnitt.

Drittes Capitel.

Der im resigiösen Bewuſstseyn gesezte Gegensaz, sofern er als ein in der wirklichen Aufhebung begriffener und jenseits des zeitlichen Bewuſstseyns allmälig verschwindender betrachtet wird, oder die Lehre von der Unsterblichkeit und dem Zustande nach dem Tode 383 — 454

Standpunct für diese Lehre 383 — 384

Indische Lehre 385 — 394

Persische 394 — 404

Brahminische Lehre von der wiederholten Schöpfung und Auflösung der Welt 405 — 406

Bemerkung über das spätere System des Buddhaismus 406 — 411

Aegyptische Lehre 411 — 426

Griechische Lehre 426 — 450

Die dem Orient verwandten Ideen und Symbole . 426 — 441

Eigentlich Hellenische Vorstellung 441 — 450

Verhältniſs der Naturreligion zum Christenthum in Hinsicht dieser Lehre , . 450 — 454

Zweiter Abschnitt.

Zweites Capitel.

Der im religiösen Bewufstseyn gesezte Gegensaz, sofern er aufgehoben werden soll und zwar

A. durch die Einwirkung der Gottheit.

Der Mensch ist seiner Natur nach, wie wir im vorhergehenden Capitel gesehen haben, auch nach der Ansicht der Naturreligion ein endliches, unvollkommenes und schwaches Wesen. Aber dieser Zustand der Endlichkeit, wie er mit dem zeitlichen Leben gegeben ist, kann nicht als der bleibende gedacht werden. Das drükende Gefühl des zeitlichen Seyns ruft von selbst das innere Bedürfnifs der Aufhebung dieses Gefühls hervor, das niedere Bewufstseyn ist nur darum ein niederes, weil es mit dem Bewufstseyn eines höhern Seyns verbunden ist, welches in seiner Reinheit als das endliche Ziel der Entwiklung des Daseyns dem Gemüthe vorschwebt. Sofern nun das höhere Bewufstseyn des Menschen mit dem Bewufstseyn der Gottheit unzertrennlich zusammenhängt, so dafs das Bewufstseyn der Gottheit nur das objectivirte höhere Bewufstseyn ist, so mufs es auch die Gottheit

seyn, die dem Menschen in seinem Zustande der Endlichkeit mit ihrem Einflusse zu Hülfe kommt, und ihn von der niedern Stufe, auf welcher er ursprünglich steht, zu einer höhern erhebt. Je nachdem aber das Gefühl der Endlichkeit bestimmt ist, je nachdem der Gegensaz zwischen der Gottheit und dem Menschen von dieser oder jener Seite, schärfer oder schwächer aufgefaſst ist, in demselben Verhältniſs müssen auch die Einwirkungen, die von Seiten der Gottheit auf den Menschen stattfinden, auf verschiedene Weise gedacht werden. Ist das zeitliche, endliche Leben als ein Abfall aus einem höhern, idealen Seyn angesehen, so können alle Einwirkungen der Gottheit auf den Menschen keinen andern Zwek haben, als den Menschen aus dem gegenwärtigen Zustande seiner Endlichkeit in den Zustand seiner ursprünglichen höhern Vollkommenheit zurükzuführen; ist aber das zeitliche, endliche Daseyn an und für sich, ohne Beziehung auf einen vorangegangenen höhern Zustand, als ein beschränktes und endliches genommen, so können auch die göttlichen Einwirkungen zunächst nur dahin gehen, dieses reale endliche Daseyn zu erleichtern, zu heben, und nach seinen einzelnen Bedürfnissen zu fördern, und zugleich nach den ethischen Gesezen zu bestimmen, welche sich aus der allmäligen Entwiklung des ethischen Verhältnisses zwischen der Gottheit und dem Menschen ergeben. Der Zwek ist das einemal ein rein idealer, auf das Uebersinnliche bezogener, das andremal ein realer, welcher zunächst nur das sinnliche und physische Seyn zum Gegenstand hat, er wird in dieser leztern Beziehung nur insofern ein ethischer, als sich die ethischen Begriffe überhaupt erst entwikeln. Der Gegensaz zwischen Gott und dem Menschen, zwischen welchem das Gefühl der Abhängigkeit sich bewegt, bald tiefer bald schwächer ge-

faſst, ist das einemal mit einem höhern, das andremal mit einem geringeren, mehr zufälligen Bedürfniſs der göttlichen Einwirkung verbunden.

Indem wir aber hier die göttlichen Einwirkungen auf den Menschen zum Inhalt einer besondern Lehre machen, müssen wir diese von einer allgemeinern Ansicht absondern, welche der Naturreligion wesentlich angehört. Ihr Begriff bringt es, wie wir früher gezeigt haben, so mit sich, daſs sie das Verhältniſs des Menschen zu Gott durch das Verhältniſs zur Natur vermittelt. Die ganze Natur ist die Offenbarung und das lebendige Bild der Gottheit, und so nahe der Mensch der Natur sich sieht und fühlt, so nahe ist er auch mit der Gottheit verbunden. Es ist jener Glaube, welchem die Elemente und die Gestirne des Himmels heilig sind, welcher in jedem Berge, jeder Quelle, jedem Thiere, jeder Pflanze ein göttliches Wirken erkennen kann, und überhaupt ganz von dem Bewuſstseyn durchdrungen ist, daſs derselbe göttliche Geist sowohl im Innern des Menschen lebt, als auch das groſse All der Natur durchdringt. Es ist jener Glaube, welcher, wenn er einmal aus den Symbolen der Natur persönliche Wesen sich gestaltet hat, das ganze Weltall mit seinen Göttern anfüllt, welche den Menschen überall bald sichtbar, bald unsichtbar umschweben. Je weiter wir in die graue Vorzeit zurükgehen, desto ununterscheidbarer flieſst in dem kindlich frommen Bewuſstseyn des Menschen Göttliches und Menschliches in einander, desto unmittelbarer ist der Verkehr zwischen Göttern und Menschen. Die Götter erscheinen in irdischer Nähe, in sichtbarer Gestalt, sie treten ein in die Hütten der Sterblichen, sizen mit ihnen zu Tische, unterreden sich mit ihnen und nehmen an allen menschlichen Angelegenheiten Antheil. In welchem frischen Andenken hatte noch Homer den Glauben der frühern Zeit bewahrt Od. XVII. 485.

Daſs auch selige Götter in wandernder Fremdlinge Bildung
Jede Gestalt nachahmend durchgehn die Gebiete der Menschen
Thaten des Uebermuths und der Frömmigkeit anzuschauen.*)

Und in welcher engen Verbindung sehen wir bei Homer selbst die Götter mit der Menschenwelt. Es kann nichts Wichtiges auf Erden geschehen, ohne daſs Götter auftreten und sichtbar handelnd in das menschliche Leben eingreifen, oder, wenn sie auch nicht selbst in sichtbarer Gestalt den Menschen erscheinen, so ist es doch der Götterbote, der zu den Menschen kommt und ihnen den Willen der Gottheit überbringt. Aber mit dem Fortgange der geistigen Bildung muſste auch das Göttliche und Menschliche immer strenger von einander geschieden werden. Da war es dann nicht

*) Man vergl. I. Mos. XVIII. und die damit so übereinstimmende Erzählung von Philemon und Baucis Ovid. Metam. VIII. 620. Ferner Od. VII. 201.

Immer von Alters her erscheinen ja sichtbare Götter
Uns, wann wir sie ehren mit heiligen Festhekatomben,
Sizen an unserem Mal, und essen mit uns, wie die andern.
Oftmals auch, wenn einsam ein Wanderer ihnen begegnet,
Hüllen sie sich in Gestalt, denn wir sind jenen so nahe,
Als der Cyklopen Volk und das wilde Geschlecht der Giganten.

Nicht umsonst legt Homer diese Stelle gerade den Phäaken in den Mund, mit welchen sich die Erinnerung an die älteste Vorzeit verband. S. Th. I. S. 241. Je höher aber eine solche Identificirung des Göttlichen und Menschlichen in die Vorzeit hinaufgeht, desto mehr nimmt sie den Character des Dämonischen an. Daher die Verwandtschaft der Phäaken mit den ihnen sonst so unähnlichen Cyklopen und Giganten. Cfr. VII. 56. Daher überhaupt die so ganz eigene Erscheinung der Homerischen Phäakenwelt, wie namentlich der feenartige Pallast, in welchem man sich mehr in das

mehr geheuer, in der Nähe der Götter zu seyn, denn „furchtbar zu schaun ist der Götter Erscheinung“ Il. XX. 130. Hymn. in Ven. 181. sq. Das Göttliche schien zu erhaben und hehr, als dafs das Menschliche eine so unmittelbare Berührung mit ihm ertragen könnte. Da wurde es dann zu einem Verbrechen gemacht, bei dem Male der Götter Nektar und Ambrosia gekostet, und die Geheimnisse der Götter vernommen zu haben, wie der Griechische Mythus von den ältesten Menschen, dem Tantalos, Ixion, Sisyphos zu erzählen wufste (cfr. Pind. Ol. I. 97. ibiq. Schol.), deren patriarchalischer Umgang mit den Göttern die idealistische Identität des Göttlichen und Menschlichen bezeichnet, die der Geist der ältesten Denkweise war, von der folgenden Zeit aber so wenig mehr in ihrem wahren Sinne begriffen wurde, dafs man sich jene Wesen der ältesten Vorzeit nur als gottlose, verrätherische, und darum auch in der Unterwelt durch ihre Bestrafung vor allen andern ausgezeichnete Menschen denken konnte. So mufste nach und nach an die Stelle der ältesten Vorstellung von der unmittelbarsten

Reich der Phantasie als der Wirklichkeit versezt sieht, v. 84. sq., die seltsamen Schiffe, die nicht der Piloten noch der Steuer bedürfen,

> Sondern sie wissen von selbst den Sinn und Gedanken der Männer,
> Wissen nah und ferne die Städte und fruchtbaren Acker
> Jegliches Volks, und die Fluthen des Meers durchlaufen sie schleunig,
> Eingehüllt in Nebel und Nacht, auch fürchtet man niemals
> Dafs sie das Meer entweder beschädige oder vertilge.
> VIII. 557.

von solcher Art sind auch die Werke des Hephästos und der Telchinen.

und allgemeinsten Verbindung des Göttlichen und Menschlichen die Vorstellung eines blos mittelbaren Verhältnisses treten, bei welchem die Gottheit ihrem eigentlichen Wesen nach dem Menschen ferner blieb, und sich mehr nur in ihren Wirkungen und in gewissen Zeichen ihnen offenbarte. Die poetische Göttliches und Menschliches vermischende Ansicht wurde zu einer philosophisch bestimmten, welche die Einwirkungen der Gottheit auf die Menschen nur insofern gestattet, als sie durch gewisse besondere Zweke motivirt gedacht werden können. Alle Zweke aber, die sich in dieser Hinsicht denken lassen, können, auf die Idee der Religion bezogen, in keinem andern, als dem oben angegebenen Hauptzwek zulezt zusammentreffen, der menschlichen Natur in ihrem Zustande der Endlichkeit zu Hülfe zu kommen, und das irdische Leben in derjenigen Beziehung zu fördern, in welcher es nach der jedesmaligen Ansicht beschränkt und leidend und eines höheren Einflusses bedürftig erscheint.

Betrachten wir auf die angegebene Weise die Orientalischen Religionssysteme, das Indische und Persische, so bieten uns diese eine besonders wichtige Erscheinung dadurch dar, daſs sie die in ihren Schriften niedergelegte Lehre von einer göttlichen Offenbarung ableiten. Eine göttliche von Brahma, dem Schöpfer der Dinge und Urvater der Götter, in der frühesten Zeit geoffenbarte Lehre sind die Indischen Vedas ihrem eigentlichen Begriffe nach, und in den Gesezen des Menu wird von ihnen gesagt, „sie seyen den heiligen Weisen der Vorzeit, den Gottheiten und dem menschlichen Geschlecht ein Auge, welches immer Licht gibt, ein Werk, welches nicht durch menschliche Kräfte hervorgebracht wurde, und deswegen auch von der menschlichen Vernunft nicht gewürdigt werden kann. Alle damit streitende Lehrgebäude haben

nothwendig Sterbliche zu Urhebern, und müssen bald verschwinden. Ihr später Ursprung zeigt, daſs sie nichttig und falsch sind. Lehrgebäude und Gesezbücher, welche sich nicht auf den Veda gründen, können den Menschen keine Frucht nach dem Tode bringen, weil man weiſs, daſs sie auf Finsterniſs gebaut sind. Nur im Veda, und nur im Veda allein, werden, wie Menu sagt, die drei Welten, die vier Giadi, oder erblichen Classen der Menschen, und die vier verschiedenen Stände mit allem, was gewesen ist, allem was ist, und allem was seyn wird, bekannt gemacht. Nur in ihm wird deutlich erklärt, was der Schall, was die fühlbare und sichtbare Gestalt, was der Geschmak und Geruch ist, was die drei Eigenschaften der Seele, die damit verbundenen Handlungen und die daraus entspringenden Geburten sind. Durch diesen Veda der Urwelt werden alle Geschöpfe erhalten. Er ist die höchste Quelle der Glükseligkeit, und gewährt selbst denen eine sichere Zuflucht, welche seine Bedeutung nicht verstehen, noch gewisser aber denen, die sie verstehen. Die wahre Kenntniſs von dem einzigen höchsten Wesen, welche man aus den Upanischaden des Veda erhalten kann, ist die erhabenste aller Wissenschaften, weil man durch sie ganz gewiſs Unsterblichkeit erlangt. Darum erheben auch die Verordnungen des Menu das Studium desselben zu einem der groſsen Sacramente und zwar dem ersten und wichtigsten," s. Majer Brahma S. 104. Dasselbe gibt von der Persischen den Namen Zoroasters führenden Religionslehre. Sie ist, wie in den Zendschriften immer wiederhohlt wird, die Offenbarung, die Ormuzd dem Zoroaster auf sein Begehren ertheilt, das lebendige Wort, wodurch er mit seinem Propheten geredet, und darum auch das einzige Mittel, durch welches der Mensch die Macht der Finsterniſs überwinden kann. Den Zwek aber, warum die Gottheit auf eine solche Weise sich dem Menschen geoffenbart hat, können wir nur dann

vollkommen begreifen, wenn wir diese Offenbarung ganz auf den Gesichtspunct beziehen, aus welchem beide Religionssysteme die Natur des Menschen betrachten. Nach der Indischen Ansicht ist ja der Mensch ein in alle Endlichkeit des Daseyns dahin gegebenes, von allen Banden der Materie umfangenes und gedrüktes Wesen. Wie könnte er in diesem Zustande der Beschränkung und Erniedrigung das Bewufstseyn seines frühern vollkommenern Seyns, seiner Einheit mit dem Unendlichen, in sich bewahren, wenn es nicht die Gottheit selbst in ihm wekte? Wie könnte er aus dem Abfall in das Zeitliche, in welchem er stets begriffen ist, die Rükkehr zu dem Ewigen finden, wenn nicht die Gottheit selbst den Weg dazu in ihrem Worte ihm offenbarte? Daher ist derselbe Brahma, der durch seinen Fall die Endlichkeit der Natur des Menschen darstellt, der Urheber und Bekanntmacher des göttlichen Veda, und wie ihn, nachdem er die Welt geschaffen, der Glaube des Volks in stiller Zurükgezogenheit mit den heiligen Vedas in der Hand nur als studirenden Brahmanen fortleben läfst, so kann auch der Mensch nur durch das Studium der Vedas seiner höhern Natur theilhaftig werden, und aus der geschaffenen Welt zur idealen sich erheben. Nach der Lehre des Persischen Religionssystems ist der Mensch durch seine Stellung in der Welt allen Gefahren und Nachstellungen der bösen Geister der Finsternifs ausgesezt. Wie könnte er von dem Abgrunde des Verderbens, in welchen sie ihn beständig zu stürzen drohen, errettet werden, wenn nicht Ormuzd selbst durch die Offenbarung seines Gesezes ihn über die Gefahren, die ihn umgeben, und über die Mittel, durch welche er ihnen entgehen kann, belehrt hätte? Aus diesem Grunde nannte Zoroaster seine Lehre eine Lehre der Freiheit und ihre Bekenner vorzugsweise die Freien, weil sie dadurch allein von der Ge-

walt und den Banden der sie umstrikenden Finsternifs befreit werden können. Vergl. Th. I. S. 328. Ist aber, wie aus unserer ganzen bisherigen Darstellung hervorgeht, der mit dem Eintritte des Menschen in dieses zeitliche Leben gesezte Zustand der Endlichkeit, mag ihn nun die Orientalische Ansicht als einen mit Einem Male geschehenen Fall aus der höhern Welt, oder als einen stets heftiger werdenden Kampf des guten und bösen Princips betrachten, in lezter Beziehung nichts anders, als die mit der Theilnahme an dem realen zeitlichen Seyn nothwendig verbundene Verdunklung und Verunreinigung des religiösen Bewufstseyns, so ist auch die durch Brahma und Ormuzd geschehene Offenbarung in ihrem eigentlichsten Sinne die Wiederaufklärung und Erleuchtung des verdunkelten Bewufstseyns, die Reinigung desselben von der Beflekung durch die reale und materielle Welt, die Erhebung des niedern über das höhere. Eben dies ist aber im Allgemeinen zugleich auch die Aufhebung der Unseligkeit des zeitlichen Daseyns, die Wiederaufnahme in den Zustand eines vollkommneren Seyns und der ursprünglichen göttlichen Seligkeit. Sehen wir, früheren Bemerkungen zufolge, die genannten beiden Religionssysteme in derjenigen Form, die sie durch ihre schriftliche Abfassung erhalten haben, zugleich als reformirende Systeme an, so stimmt dieser secundäre Zwek mit dem primären, von welchem wir hier reden, sehr gut zusammen. Was die Beschaffenheit der menschlichen Natur an sich schon nothwendig macht, die göttliche Einwirkung und Offenbarung, kann periodisch ein um so gröfseres Bedürfnifs werden, wenn die Verdunklung des Göttlichen, die der Zustand des Menschen in der Welt überhaupt schon mit sich bringt, in der Folge der Zeit einen um so höheren Grad erreicht. Ist in dem Ägyptischen System Hermes an die Stelle des Brahma getreten, so

sezt die von ihm mitgetheilte, und in den Hermetischen Büchern niedergelegte Offenbarung auch denselben religiösen Gesichtspunct voraus. Je mehr aber in der realistischer werdenden Denkweise der Völker die Idee eines vollkommneren vorweltlichen Zustandes, eines einst ungetrübt reinen religiösen Bewufstseyns erlosch, desto mehr mufste auch das Gefühl der Nothwendigkeit einer höheren göttlichen Einwirkung verschwinden, und am wenigsten konnte ein solches System einer Offenbarung der herrschende Glaube werden, wie wir es bei den Indiern und Persern finden. Auf dieselbe Weise, wie sich die Ansicht über die Natur des Menschen änderte, und was in der einen Ansicht nur ein Negatives ist, in der andern zu einem Positiven wurde, mufste auch das Verhältnifs zwischen der Gottheit und dem Menschen anders bestimmt werden, weswegen die Griechische Vorstellung hierüber uns denjenigen Gegensaz gegen die Orientalische darstellt, welchen wir schon durch die oben gemachte Unterscheidung bezeichnet haben.

Suchen wir nun aus der bei den Griechen überhaupt herrschenden Ansicht über das Verhältnifs der Gottheit zur Natur und dem Menschen dasjenige abzusondern, was unter den besondern religiösen Gesichtspunct gestellt werden kann, von welchem hier die Rede ist, so ist es zunächst die Lehre von den Prodigien, und Orakeln, die wir hier zu betrachten haben.

Unter den Prodigien (τερατα) sind überhaupt alle diejenige aufserordentliche Erscheinungen zu verstehen, durch welche die Gottheit dem Menschen in bedeutenden Momenten des Lebens eine höhere Andeutung ertheilen wollte. Nur durch aufserordentliche Erscheinungen konnte dies geschehen. Denn wenn auch in der ganzen Natur die Wirksamkeit der Gottheit sich ausspricht, so konnte doch nur durch solche

Erscheinungen, die vom gewöhnlichen Gange der Natur mehr oder minder abweichen, die Aufmerksamkeit des Menschen in einem höhern Grade angeregt, und das Bedeutungsvolle nur durch das Bedeutungsvolle kund gethan werden. Die Merkmale aber, durch welche der Character des Ausserordentlichen bei solchen Erscheinungen zu bestimmen war, waren ganz relativ und subjectiv, bedingt durch die jedesmalige Stufe der Bildung überhaupt, und der Naturkenntniſs insbesondere, durch die Verhältnisse der Zeit und des Orts. Welchen groſsen Einfluſs namentlich die locale Beschaffenheit der Natur auf den Glauben an Prodigien hatte, sehen wir z. B. aus so vielen Beispielen prodigiöser Natur-Erscheinungen der ältern Römischen Geschichte, welche groſsentheils nur aus der eigenthümlich abnormen Natur des Landes, in welchem sie vorgefallen seyn sollen, erklärt werden können. Was die Art der Mittheilung betrifft, durch welche in solchen Erscheinungen eine höhere Andeutung gegeben wurde, so war es die der Zeichen und Bilder, und so vielseitig diese betrachtet werden können, so vielerley waren auch die Arten der Prodigien, welche demnach theils in Hinsicht der Idee oder Sache, die sie ausdrüken sollten, theils in Hinsicht des Zeichens oder der äussern Erscheinung, in welcher sie sich darstellten, theils in Hinsicht des Verhältnisses, welches zwischen der Sache und dem Zeichen stattfand, auf verschiedene Weise unterschieden werden können. Halten wir die zulezt genannte Unterscheidung, die auch hier die bedeutendste ist, fest, so können wir dieser zufolge drei verschiedene Arten oder Classen von Prodigien annehmen. In die erste Classe sezen wir diejenige, welche blos durch ein einfaches, unbestimmtes, mehr zufälliges und willkührliches Zeichen etwas ankündigten, wie z. B. die plözliche Erscheinung eines Blizstrahls, oder eines gewissen Thiers

für prodigiös gehalten wurde, und etwas Gutes oder Schlimmes zu bedeuten schien, nach den Vorstellungen, die gerade darüber galten, oder nach den Umständen, unter welchen die Erscheinung geschah, ohne daſs man aus dem Prodigium an und für sich die nähere Beschaffenheit der Sache oder des Erfolgs, worauf es sich bezog, erkennen konnte. Man s. z. B. Il. VIII. 71. 132. coll. v. 170. Pind. Pyth. IV. 350. ferner Il. IV. 74. Virg. Aen. II. 694. Die zweite Classe begreift diejenige Prodigien, in welchen eine eigentlich symbolische Anschauung der Sache, welche angedeutet werden soll, gegeben wird. Ein Beispiel hievon gibt Homer Il. II. 308. sq. Als die Griechen, ehe sie den Kriegszug nach Troja begannen, in Aulis opferten, erschien, von Zeus gesandt, ein gräſslicher Drache, unten am Altar, und fuhr an dem Ahorn empor, bei welchem das Opfer geschah. Auf dem Baume war ein Sperlingsnest mit acht Jungen. Sowohl diese, als die Mutter, wurden vom Drachen verzehrt. Zeus aber schuff ihn zum bleibenden Wahrzeichen in einen Stein um. Da deutete der Seher Kalchas dem erstaunten Volke die Wunder-Erscheinung:

Uns erschuff dies Zeichen der Macht Zeus waltende Vorsicht,
Spät von Dauer, und spät erfüllt zu ewigem Nachruhm.
Gleichwie jener die Jungen verzehrt, und das Weibchen des Sperlings,
Acht, und die neunte war der Vögelchen brütende Mutter:
Also werden wir dort neun Jahr' auch kriegen um Troja,
Doch im zehnten die Stadt voll prächtiger Gassen erobern.

Ein ähnliches auf dieselbe Begebenheit sich beziehendes Wunderzeichen meldet Aesch. Agam. 109. sq. Reich an solchen Beispielen ist besonders die Geschichte Herodots. Man vergl. I. 78. 59. In der leztern Stelle wird erzählt: Als Hippokrates, des Pisistratos Vater,

in Olympia im Namen seiner Vaterstadt ein Opfer darbrachte, fiengen die Opferkessel ohne Feuer von selbst an zu sieden und überlaufen, und man deutete es als ein Zeichen der Volksgährung, die Pisistratos erregen würde. Die Beziehung zwischen der Sache und der äussern Erscheinung, welche bei den Prodigien der ersten Classe die weiteste und freiste ist, wird bei den Prodigien der zweiten Classe enger und näher, das Zeichen wird zum Bilde, die Sache selbst stellt sich in der Anschauung dar, obgleich nur in einer mittelbaren oder bildlichen, indem etwas anders gesehen wird, und etwas anders gedacht werden soll. Das Bedürfniſs willkührlich angenommener Bestimmungen, welche der Unbestimmtheit, die die Prodigien der ersten Classe der Natur der Sache nach haben müssen, zu Hülfe kommen sollen, von welcher Art z. B. in Betreff der Blize und anderer Erscheinungen die Unterscheidung der rechten und linken Seite ist, cfr. Il. II. 353. Xenoph. Cyrop. VII. 1. 3. Il. XII. 196. sq., fällt bei diesen Prodigien von selbst hinweg, und wenn auch bei ihnen die Beziehung des Bildes auf die Sache erst eine besondere Auslegung erfodert (welches das Geschäft des Sehers und Zeichendeuters ist, cfr. Il. II. 320. Herod. I. 78. 59.), so rükt dagegen auch auf der andern Seite das Verhältniſs des Bildes zur Sache so nahe zusammen, daſs das Bild allmälig zum völligen Abbilde, die mittelbare Anschauung zur unmittelbaren zu werden scheint. Prodigien von dieser Beschaffenheit können wir als die dritte Stufe ansehen, ob sie gleich der Natur der Sache nach seltener vorkommen. Ein Beispiel hievon wäre der Traum Her. I. 34., welcher Kroesus den Tod seines Sohnes durch eine Eisenspize ganz so bekannt macht, wie er nachher in der Wirklichkeit sich ereignete, wenn wir anders diesen Traum von einem wirklichen Traumgesicht, und nicht vielmehr von einer bloſsen

Meldung im Traume verstehen wollen. Da aber auch bei solchen Prodigien, wenn gleich die Hauptsache selbst in einer wirklichen Anschauung gegeben ist, doch die Unbestimmtheit in Ansehung der Nebenumstände (wie es z. B. Herod. I. 34. ist) gewöhnlich immer noch einen ziemlich freien Spielraum zwischen der Anschauung und der Sache selbst übrig läſst, so können wir die Unterscheidung auch blos auf die Prodigien der ersten und zweiten Classe beschränken, sofern bei diesen die Beziehung des Bildes auf die Sache bald eine bestimmtere bald eine unbestimmtere, bald eine mehr unmittelbare bald eine mehr mittelbare ist.

Unterscheiden wir die Prodigien in Hinsicht der äussern Erscheinung, in welcher sie sich darstellen, so können wir diejenige, die sich in der äussern Natur ereignen, von denjenigen unterscheiden, welche innerlich im Gemüthe des Menschen selbst zur Erscheinung kommen. Dies leztere führt uns auf die Träume, welchen der älteste (cfr. I. Mos. I. 37. 40. 41.) und allgemeinste Glaube der Völker eine besondere Wichtigkeit und prodigiöse Bedeutsamkeit beigelegt hat. Die Thätigkeit des Geistes im Schlafe und das freiere Spiel der Einbildungskraft besonders erscheint als ein so eigenthümliches Schweben zwischen Bewuſstseyn und Bewuſstlosigkeit, zwischen Gesezmäſsigkeit und Willkühr, daſs der mit den tiefern Gesezen dieser Erscheinungen noch unbekannte Mensch in diesem Zustande leicht unter einem höhern Einflusse zu stehen, und die Bilder, die ihm die Einbildungskraft vorhielt, auf einen in der Wirklichkeit entsprechenden Gegenstand beziehen zu müssen glauben konnte. Daher bei den Griechen die gewöhnliche Meinung, daſs die Träume von Zeus kommen, *και γαρ τ' οναρ εκ Διος εστ* Il. I. 63. II. 5. Nach andern Stellen kommen die Träume aus dem Schattenreiche, an

dessen Pforten sie wohnen. Als Erzeugnisse des Schlafes gehören sie, wie der Schlaf der Bruder des Todes ist, der Nacht oder dem Schattenreich an. Hes. Theog. 209. Odyss. XXIV. 12. XIX. 560. Virg. Aen. VI. 894. Zwei Pforten der Träume sind am Eingange des Schattenreichs, die eine aus Elfenbein, die andere aus Horn, aus jener gehen die täuschenden, aus dieser die wahren Träume, eine sonderbare Vorstellung, deren Veranlassung wahrscheinlich aus der zufälligen Laut-Verwandtschaft der Worte ελεφαιρεσθαι (täuschen) und κραινειν (zur Wirklichkeit bringen) mit ελεφας und κερας zu erklären ist, wie auch die Stelle Od. XIX. 566. zu verstehen gibt. Für besonders bedeutsam galten die Träume, die gegen Morgen erschienen Odyss. IV. 841., natürlich, weil diese schon mit einem helleren Bewufstseyn begleitet sind. Um die Hauptarten der Träume zu bestimmen, müssen wir hier eine neue Unterscheidung zu Hülfe nehmen, welche auch auf die Prodigien überhaupt anzuwenden ist. Die Prodigien sind zwar im Allgemeinen göttliche Wirkungen, während aber die meisten prodigiösen Erscheinungen nur auf das Naturleben überhaupt und die in demselben sich offenbarende göttliche Wirksamkeit zurükzuführen sind, gibt es dagegen auch solche Erscheinungen, welche nur als unmittelbare Wirkungen oder als Handlungen einer Person angesehen werden können. Beispiele von Prodigien dieser leztern Art sind die Götterstimmen, wie sie zuweilen besonders in der ältern Römischen Geschichte vorkommen. Man vergl. Liv. I. 31. II. 7. V. 32. Hier trit eine einzelne Gottheit (wenn auch gleich meist unbekannt war, welche? cfr. Liv. V. 50. Cic. Div. II. 32.) persönlich handelnd auf, wie am deutlichsten die Stelle Liv. II. 7. zeigt: Adjiciunt miracula huic pugnae (zwischen den Römern und Etruskern), silentio proximae noctis ex silva Arsia ingentem editam vo-

cem, Silvani vocem eam creditam, haec dicta: Uno plus Etruscorum cecidisse in acie: vincere bello Romanum. Auch bei den Griechen waren solche Prodigien nicht ungewöhnlich, wie wir aus Herod. VI. 105. sehen. Als der Tagläufer Pheidippides vor der Schlacht bei Marathon von Athen nach Sparta geschikt wurde, stieſs er bei dem Parthenischen Gebürg auf den Pan: *βωσαντα δε τȣνομα τȣ Φειδιππιδεω τον Πανα Αθηναιοισι κελευσαι απαγγειλαι, διοτι ἑωυτȣ ȣδεμιην επιμελειαν ποιευνται, εοντος ευνȣ Αθηναιοισι, και πολλαχη γενομενȣ ηδη σφι χρησιμȣ, τα δ' ετι και εσομενȣ.* Indem solche Prodigien namentlich den Göttern der freien Natur, dem Pan, dem Silvanus zugeschrieben wurden, fallen sie deswegen zum Theil wieder in die Classe der prodigiösen Natur-Erscheinungen. Sie unterscheiden sich aber von den gewöhnlichen Erscheinungen dieser Art bestimmt dadurch, daſs sie nicht in einer symbolischen Anschauung bestehen, sondern an die Erscheinung einer mythischen Person geknüpft werden, demnach nur insofern symbolisch sind, als diese mythische Person selbst eine symbolische Bedeutung hat. Dies berechtigt uns zwischen symbolischen und mythischen Prodigien zu unterscheiden, und diese Unterscheidung sowohl bei den Prodigien der äussern Natur, als auch bei denjenigen anzunehmen, welche sich innerlich im Gemüthe der Menschen darstellen. Daher sind nun die Traumprodigien zweifacher Art, entweder mythische oder symbolische. Mythisch sind alle diejenige Träume, in welchen eine Gottheit entweder in eigener oder fremder Gestalt erscheint, und unmittelbar in Worten ausspricht, was der Traum dem Schlafenden offenbaren soll. So erschien Athene Odyss. IV. 795. der Penelope in der Gestalt ihrer Schwester, der Nausikaa VI. 13. in der Gestalt ihrer Freundin. Beidemal gebraucht der Dichter den bezeichnenden Ausdruk: *στη δ' αρ' ὑπερ κε-*

φαλης, και μιν προς μυθον εειπεν. In eigener Gestalt erschien, wie Pausanias IX. 23. erzählt, die Persephone dem bejahrten Dichter Pindarus, und beklagte sich, daſs sie die einzige Gottheit sey, die von ihm nicht besungen worden, aber er werde gewiſs auch auf sie einen Gesang machen, wenn er zu ihr komme, worauf nach wenigen Tagen der Dichter starb. Solche im Traum erscheinende Göttergestalten sind eigentlich der personificirte Traum selbst. Daher ist es ganz natürlich, daſs wir bei den Griechen den Traum selbst personificirt finden. Eine Hauptstelle dafür ist Il. II. init. Zeus sendet zu Agamemnon den göttlichen Traum, und dieser, in der Gestalt des Nestors, trit vor ihn am Haupt und redet ihn an. Die Sicyonier Paus. II. 10. hatten sogar im Tempel des Asklepios neben der Bildsäule des Schlafes auch eine Bildsäule des Traumgottes aufgestellt. Auch solche Träume, bei welchen der Traum zwar nicht geradezu personificirt ist, aber doch auf einer Personification zu beruhen scheint (von welcher Art z. B. der Traum Herod. I. 34. ist), können unter die mythischen Träume gerechnet werden, für welche überhaupt der Ausdruk εὑδοντι επεϛη Herod. I. 34., oder στη ὑπερ κεφαλης bei Homer a. a. O. bezeichnend ist. Symbolisch sind dagegen diejenige Träume zu nennen, in welchen keine redende Person auftrit, sondern der Gegenstand, der dem Träumenden geoffenbart werden soll, ihm in einem Gesicht, einer bildlichen Anschauung, vorgehalsen wird, weswegen auch für diese Träume der bezeichnende Ausdruk οψιν ιδειν gebraucht wird. Aecht symbolisch sind die Träume, welche im A. T. in der Geschichte Josephs erzählt werden, mehrere Träume, die wir bei Herodot finden. Man vergl. z. B. I. 107. 108. 209. Die Ueberschwemmung, und die Ausbreitung des Weinstoks über Asien sind Bilder von der über Asien sich ausbreitenden Herrschaft des Cyrus

und der Perser. Die Asien und Europa überschattenden Flügel, mit welchen Cyrus im Traume den Darius erblikte, sind ein Bild von seiner, über beide Welttheile sich erstrekenden Macht. Ehe Hekuba ihren Sohn Paris gebar, die Ursache der Zerstörung Trojas, glaubte sie im Traume einen Feuerbrand zu gebären, der die ganze Stadt ergreife. Apollod. III. 12. Als Hippias mit dem Heere der Perser nach Marathon gekommen war, um seinem Vaterlande Gewalt anzuthun, als Cäsar in gleicher Absicht im Begriffe war, über den Rubiko zu gehen, träumten beide in der Nacht vor der Entscheidung, sie schlafen bei ihrer eigenen Mutter. Herod. VI. 107. Plutarch. Jul. Caes. c. 32. Auch mag hier noch, zugleich zum Beweise, wie auch hierin der Glaube der Völker zusammenstimmt, der Traum der Chriemhilte des Nibelungenlieds v. 49. erwähnt werden, als sie einen schönen Falken von zwei Adlern zu ihrem gröſsten Leide erwürgt werden sah, ein die Ermordung ihres edlen Gemahls andeutendes Gesicht. Was überhaupt von dem im Symbol stattfindenden Verhältniſs zwischen Sache und Bild gilt, gilt auch von den symbolischen Traumprodigien, und was wir über die Beziehung des Symbols und des Mythus auf den Character der Orientalischen und Hellenischen Denkweise bemerkt haben, läſst sich auch hier einigermaſsen nachweisen, indem, wie die angeführten Beispiele zeigen, der mythische Traum ebenso als der eigentlich Griechische erscheint, wie der symboliche als der eigentlich Orientalische. Wie sehr spricht sich nicht in den Träumen I. Mos. und Herod. I. 107. 108. 209., wenn wir ihre reiche symbolisch-allegorische Entfaltung bedenken, der eigenthümliche Geist der Orientalischen Symbolik aus!

Wie wir aus den Prodigien überhaupt die Traum-Prodigien ausgehoben haben, so verdienen auch die Augurien und Auspicien im engern Sinn, d. h. dieje-

nige Prodigien, welche sich auf die Vögel beziehen, eine besondere Bemerkung. Der alte Glaube pflegte besonders solchen Wesen, die in einer nähern und unmittelbaren Berührung mit den reinen Elementen der Natur stunden, göttliche Kräfte beizulegen. Daher mufsten nun die in dem reinen Aether, in der Nähe des Himmels und der Götter, mit leichtem Flug schwebenden Vögel ätherischer, geistiger, göttlicher Natur seyn. Die wahre Heimath auch von dieser Vorstellung ist der höhere Orient. In den Zendschriften geschieht der Vögel in dieser Beziehung häufig Erwähnung. Sie sind überhaupt Dollmetscher und Zungen des Himmels, Symbole der wachsamen und scharfsehenden Geister, Wesen, die nur der reinen Schöpfung des Ormuzd angehören, die Ormuzd-gelehrten Vögel. An mehreren Stellen ist namentlich von vier Himmelsvögeln*) die Rede, „deren erster Eorosch als der Dollmetsch der Götter, als die himmlische Zunge, als der Vogel des Gesezes bezeichnet, kein anderer als der Habicht (ἱεραξ Eorosch) ist, welcher auch den Ägyptiern das Gesez vom Himmel brachte, Diod. I. 87. der eigentliche Himmelsvogel, schneller, wie von ihm gesagt wird, als das Pferd, als der Regen, als die Wolke" s. Hammer Heid. Jahrb. 1823. S. 93. Rhode Zends. S. 269. Seine Schnelligkeit und sein scharfes Gesicht verschafften ihm diese hohe Würde auch nach Plut. Is. et Os. c. 51. Als ein Symbol der Weisheit lebt noch jezt im Glauben des Orients der wunderbare Vogel, den die Perser Simurgh, die Araber Anka

*) Gerade von vier Vögeln spricht auch die Stelle des Philostratus Vita Apollon. I. 25. s. Creuzer Symbol. I. S. 500. Sie sollen den Perser König, wenn er Recht spricht, an die Adrasteia erinnern, und heifsen Götter Zungen. Bezieht sich vielleicht ihre Zahl auf die vier Himmelsgegenden, welchen sie vorstunden?

nennen, der Vogelgreis', der einst noch am Hofe des lezten Weltmonarchen Salomon die Würde des Wesirs bekleidete, seitdem aber auf dem die Erde umkreisenden Gebürge Kaf einsam und zurükgezogen wohnt. Nach Hammer a. a. O. ist er einer von den vier schon in den Zendschriften genannten Vögel, das vortreffliche Oberhaupt des gesammten Vögelstaats. Vergl. Hammer Geschichte der schönen Redek. Pers. 1818. III. Abth. Unter den Aegyptischen Hieroglyphen und Götter - Symbolen nahmen Vögel eine nicht unwichtige Stelle ein, wie wir besonders an dem sowohl dem Osiris Plut. Is. c. 51. als auch dem Hermes s. Th. I. S. 199. heiligen ἱεραξ (von ἱερος der hehre) sehen. Bei den Griechen war der dem Zeus geweihte Adler auch der Ueberbringer seiner Winke, und die vollkommenste Vorbedeutung τελειοτατον πετεηνων Il. VIII. 247., und wenn bei Homer Götter zuweilen mit Vögeln verglichen werden, wie z. B. Od. I. 319. oder sogar in der Gestalt von Vögeln erscheinen, wie z. B. Il. VII. 59. Athene und Apollon in der Gestalt von zwei hochfliegenden Geiern auf die hohe Buche des Zeus sich sezen, so ligt auch hierin noch eine Spur von jener Orientalischen Vorstellung, aus welcher der auch bei den Griechen gewöhnliche Glaube an die Bedeutsamkeit der Vögel sich um so leichter erklären läſst. cfr. Aesch. Prometh. v. 488. sq. Welche ausgebildete Form die Theorie der Augurien und Auspicien besonders bei den Römern erhielt, und wie sehr sie bei ihnen, nach dem Character ihrer Religion, in alle politische Verhältnisse eingriff, bedarf hier keiner weitern Ausführung. Die Römer selbst hatten diese Wissenschaft, so wie die der Blize und anderer Himmels-Erscheinungen, welche den hauptsächlichsten Theil der sogenannten Disciplina Etrusca ausmachte, von den Etruskern bekommen, welche ohne Zweifel auch hierin, wie in anderem, die Orienta-

lischen Ueberlieferungen mit priesterlicher Sorgfalt reiner und strenger bewahrt haben, als die Griechen. Was aber diese Prodigien in derjenigen Form, in welcher wir sie bei den Etruskern und Römern finden, in Hinsicht des religiösen Gesichtspuncts, aus welchem die ganze Lehre von den Prodigien zu betrachten ist, von andern Prodigien bestimmt unterscheidet, ist eben die künstliche Theorie, zu welcher der ursprünglich einfache Glaube, daſs in den Erscheinungen der Natur sich der Wille der Gottheit offenbare, ausgebildet wurde. Der religiöse Glaube erblikte zwar auch in diesen Prodigien göttliche Wirkungen und Erscheinungen, je zahlreicher aber und je formeller die Bestimmungen waren, von welchen ihre Bedeutsamkeit abhing, desto mehr wurde Menschliches an die Stelle des Göttlichen gesezt, und die Objectivität des Eindruks, mit welchem die Erscheinung auf das Gemüth wirken sollte, verlor sich in die Willkühr und Subjectivität einer menschlichen Ansicht. Ein auffallendes Beispiel hievon gibt uns die bemerkenswerthe Differenz, die zwischen den Griechen und Römern über die Bedeutung der rechten und linken Seite stattfand. Dem Griechen war die rechte Seite die glükliche, cfr. Il. XII. 281. sq. X. 274. XIII. 819. dem Römer aber die linke, Cic. De Leg. III. 3. ave sinistra dictus populi magister esto, cfr. De Divin. II. 36. Sollte sich auch diese Differenz *), wenn wir auf den Grund ihrer Entstehung

*) Dies ist wirklich der Fall, wenn wir voraussezen, der Punct, von welchem man sich die Augurien ausgehend dachte, sey der Norden, der Siz der Götter, gewesen. Die glükliche Seite war die gegen Osten, gegen Sonnenaufgang, welche der Grieche zur Rechten hatte, indem er seinen Gesichtspuct von Süden gegen Norden nahm. Dem Römer aber war sie die Linke, weil er sich so stellte, oder schauend dachte, wie die Götter von Norden aus ihren Blik nach den übrigen Himmelsgegenden richteten. Daſs man sich den Welt-

zurükgehen, ausgleichen lassen, so mufste doch auch schon bei einem blos scheinbaren Widerspruch dieser Art, der übrigens zu einem wirklichen wurde, sobald man sich des Grundes der Differenz nicht mehr bewufst war, die zufällige Willkühr solcher Bestimmungen, welche, je mehr sie ins Einzelne giengen, zulezt nothwendig zu einem sich selbst aufhebenden Resultat führen mufsten, in die Augen fallen.

siz der Götter im Norden der Erde dachte, ist aus Varro bei Festus s. v. Sinistrae zu ersehen. Sinistrae aves a Deorum sede cum in meridiem spectes (sunt Varronis verba) ad sinistram sunt partem mundi exorientes, ad dextram occidentes: factum arbitror, ut sinistra meliora auspicia, quam dextra esse existimentur. Nach demselben Schriftsteller de L. L. VI. 2. und Festus schaute der Augur gegen Süden und Ost war links. Obwohl die Angaben hierüber abweichen (worüber Niebuhr R. G. II. Th. S. 384. zu vergleichen ist) und namentlich Livius I. 18. zwar den, welcher inaugurirt werden soll, nach Süden, den Augur selbst aber nach Osten schauen läfst, so hat doch die Varronische Angabe das meiste Gewicht, und die damit verbundene Notiz, dafs man sich den Siz der Götter im Norden dachte, ist um so merkwürdiger, da sie mit unsern frühern historischen Säzen auffallend zusammenstimmt. Aus dem Norden waren wirklich dem Römer die Götter gekommen, in dieselbe Gegend sezte der ebenfalls südlich gewanderte Indier seinen Götterberg Meru. Andere Völker dagegen, die im Westen sich niedergelassen, wie namentlich die Hebräer, richteten ihren religiösen Blik nach Morgen (קֶדֶם). Von den Aegyptiern sagt Plutarch De Is. c. 32. *Αιγυπτιοι οιονται τα μεν εωα τȣ κοσμȣ προσωπον* (קדם) *ειναι, τα δε προς βορραν δεξια, τα δε προς νοτον αριστερα.* Als die heiligen Weltgegenden scheinen Norden und Osten auch in einer Stelle der Geseze Menus bezeichnet zu seyn, nach welcher ein verstorbener Sudra durch das mittägliche Stadtthor hinausgebracht werden mufs, ein Wiedergeborener nach der Ordnung seiner Caste durch das westliche, nördliche und östliche Thor. Majer Brahm. S. 184.

An die Augurien von dieser Seite betrachtet, reihen sich von selbst diejenige Arten von Prodigien an, bei welchen die natürliche Divination in einem noch höhern Grade zur künstlichen wurde, welche beide Hauptarten der Divination auch schon Cicero De Divin. I. 6. mit Recht unterscheidet. Die natürliche Divination hält sich blos an die in der Natur sich von selbst darbietenden, ihre Bedeutung von selbst in sich tragenden Wahrnehmungen, die künstliche aber bedient sich absichtlich getroffener, kunstmäſsiger Veranstaltungen, und knüpft die Bedeutung der verschiedenen einzelnen Erscheinungen an eine Menge willkührlich angenommener Bestimmungen. Unter die bekanntesten Divinationen der leztern Art gehört die so weit verbreitete, und besonders in Griechenland und Rom allgemein übliche Divination aus den Opfern, und zwar sowohl aus gewissen Merkmalen der Eingeweide des Opferthiers, als auch der Beschaffenheit der Opferflamme, welche das Opfer auf dem Altar verzehrte. Man vergl. besonders Aesch. Prom. 493 — 499. Eurip. Suppl. 153. εμπυρων φλοξ. Soph. Oed. T. 21. Ισμηνȣ μαντεια σποδος. Eine solche πυρομαντεια δι᾽ εμπυρων war namentlich in Olympia auf dem Altare des Zeus. Cfr. Pind. Ol. VI. 5. 70. ibiq. Bökh. Schol. ad v. 7. 111. 119. Ol. VIII. 2. Herod. VIII. 134. Andere Arten sind die bisweilen auch mit der πυρομαντεια verbundene (cfr. Bökh. ad Pind. Ol. VIII. 2.) κληρομαντεια, oder divinatio per sortes, cfr. Cic. Divin. II. 41. I. 34. Liv. XXI. 62. die ebenfalls mit der κληρομαντεια zusammenhängende ραβδομαντεια, die besonders auch bei barbarischen Völkern im Gebrauch war, cfr. Herod. IV. 67. Tac. Germ. 10. die Traumdivination, wie sie z. B. in dem Tempel des Amphiaraus, Paus. I. 34. Herod. VIII. 134. u. anderswo, man vergl. z. B. Pind. Ol. XIII. 93. sq. statt zu finden pflegte, die νεκρομαντεια oder νεκυο-

μαντεια, von welcher die ältesten Beispiele Odyss. XI. 24. sq. u. Herod. V. 94. sq. (I. Sam. XXVIII.) sich finden.

Es wäre gegen unsern Zwek, bei der Beschreibung dieser und anderer Divinations-Arten, deren unglaublich groſse Zahl an sich schon ein Beweis ist, in welches Labyrinth der religiöse Glaube eben über dem Streben nach einer höhern Erkenntniſs des Ungewissen sich verirrt hat, länger zu verweilen. Es ist uns auch hier hauptsächlich nur darum zu thun, die wichtigsten Erscheinungen, die die Naturreligion darbietet, nach ihren religiösen Momenten zu fixiren, und philosophisch zu würdigen. Einen Punct, von welchem wir in dieser Beziehung ausgehen können, gibt uns die zulezt genannte Nekromantie, oder die Kunst, durch Berufung und Befragung der Geister der Gestorbenen eine übernatürliche Belehrung zu erhalten, indem uns diese Art der Divination am unmittelbarsten auf den Zusammenhang der Divination mit der Magie aufmerksam macht. Die Magie ist es nämlich, in welcher sich uns der bereits von uns nachgewiesene Übergang der natürlichen Divination in die künstliche in seinem Endpuncte darstellt. Die natürliche Divination nimmt die in der Natur oder im Gemüthe des Menschen sich offenbarenden göttlichen Wirkungen als ein von allem menschlichen Zuthun unabhängig Gegebenes an, und ist nur darauf bedacht, den Eindruk dieser Erscheinungen in seiner Reinheit aufzufassen. Wenn sie auch in der ganzen Natur eine göttliche Offenbarung anerkennt, so kann sie doch nur in solchen Erscheinungen eine höhere Bedeutsamkeit voraussezen, in welchen sich ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Erscheinung und der Bedeutung auszusprechen scheint. Sie wird daher in demselben Verhältniſs die Zahl der eigentlichen Prodigien beschränken, in welchem es ihr um die Zuverlässigkeit derselben zu thun ist. Ist jede prodigiöse Er-

scheinung eine durch göttliche Wirkung dem Menschen gegebene Anschauung, demnach auch eine gewisse Wechselwirkung zwischen der Gottheit und dem Menschen, so ist bei dieser Art von Prodigien die göttliche Thätigkeit am reinsten, und die menschliche findet dabei nur insofern statt, als sie in einem Acte der Receptivität besteht. Die künstliche Divination aber sezt gewisse Regeln und Geseze fest, einen bestimmten Kreis von Anschauungen, innerhalb dessen die Prodigien allein zu ihrer wahren Erscheinung und Bedeutsamkeit gelangen können. Auf der einen Seite sind die prodigiösen Erscheinungen nur insofern göttliche Wirkungen, die sich auf einen bestimmten Zwek beziehen, als die menschliche Theorie sie dafür gelten lassen will*), auf der andern Seite aber wird diese Beschränkung, die der künstlichen Divination einen engern Kreis zu ziehen scheint, als der natürlichen, dadurch wieder aufgehoben, und der Kreis der künstlichen Divination ins Unbestimmbare erweitert, daſs sie ihre Theorie beliebig auf jede Art von Erscheinungen ausdehnen kann, indem sie den Zusammenhang der Erscheinung und Bedeutung in ihrer eigenen Macht hat. Die Bedeutung der einzelnen Erscheinungen ist ein für allemal festgesezt, und die prodigiösen Erscheinungen bestehen eigentlich nur in der Anwendung einer apriorischen Theorie auf die concreten Fälle. Ja nicht blos der Zusammenhang der Erscheinung und Bedeutung ist in die Macht und Willkühr des Menschen gestellt, sondern auch die der Theorie entsprechenden prodigiösen Erscheinungen hervorzubringen, hat die künstliche Divination Mittel

*) Daher auch die Bedeutung des Römischen Ausdruks omen accipere, z. B. Liv. I. 7. V. 55. IX. 14. und die Meinung: ostentorum vires in nostra potestate esse, ac prout quaeque accepta essent, valere. Plin. H. N. XXVIII. 4.

und Anstalten gefunden. So sind demnach bei dieser Art von Divination die Prodigien nicht mehr rein göttliche Wirkungen, sondern die menschliche Thätigkeit hat in einem gleichen Verhältnifs mit der göttlichen an ihnen Antheil. Was aber hier noch das Verhältnifs der Gleichsezung ist, wird durch die Magie vollends zu dem Verhältnifs der Unterordnung des Göttlichen unter das Menschliche. Die menschliche Kunst mafst sich an, Wirkungen hervorzubringen, die ihrem Begriff nach nur durch die göttliche Wirksamkeit hervorgebracht werden können. Daher ist die Magie, wie sie auch genannt wird, recht eigentlich eine Theurgie zu nennen. Sie will der menschlichen Kraft eine schöpferische Thätigkeit zuschreiben, wie sie nur der Gottheit zukommen kann, und selbst auf die Gottheit den Menschen auf eine solche Weise einwirken lassen, wie nur die Gottheit auf den Menschen einwirken kann. Wodurch anders aber sollte sie das völlige Misverhältnifs zwischen der Ursache und Wirkung (man vergl. z. B. Herod. VII. 191. *καταειδοντες γοησι τῳ ανεμῳ οἱ μαγοι — επαυσαν*), zwischen welchen nur da das rechte Verhältnifs ist, wo die Gottheit die wirkende Ursache ist, auszugleichen versuchen, als durch betrügerische, gauklerische Künste, die das Natürliche in das Übernatürliche hinüberspielen, und den Schein an die Stelle der Wahrheit sezen wollen (*μαγος μηχανορραφος* Soph. Oed. Tyr. 387.)? Wenn daher das ursprüngliche religiöse Verhältnifs zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in der Abhängigkeit des Menschlichen vom Göttlichen besteht, so ist es die Magie, welche dieses Verhältnifs geradezu umkehrt, und zu einem wahrhaft irreligiösen macht, indem sie das Göttliche in Abhängigkeit von dem Menschlichen sezt. Diesen Begriff der Magie können wir auch durch eine früher uns vorgekommene Erscheinung bestätigen. Wir haben nämlich bei der Lehre

von der Gottheit die Bemerkung gemacht, daſs die Naturreligion solche göttliche Wesen, deren Idee aus einem ältern antiquirten Glauben in einen neuern herübergekommen ist, sehr häufig als zauberische und dämonische Wesen, die bald als Riesen, bald als Zwerge gedacht werden, betrachtet, und zwar besonders insofern, als sie diese antiquirte Gottheiten mit ihren Anhängern identificirt. Es wird zwar diesen Wesen eines veralteten Glaubens noch immer eine gewisse Realität des Seyns zugeschrieben, aber es ist nicht die Realität des objectiven Seyns, wie sie nothwendig mit dem Begriffe der wahren Götter des herrschenden Glaubens zusammengedacht werden muſs, sondern nur eine solche Existenz, welche zwischen der objectiven Realität und der bloſsen Subjectivität der Vorstellung unstet und unbestimmt hin und her schwankt, und eben diese Vermischung und Identificirung des Objectiven und Subjectiven, des eigentlich Göttlichen und des blos Menschlichen ist es, woher solche Gottheiten ihr zauberisches Wesen bekommen. Auf dieselbe Weise besteht nun auch die Magie, von welcher wir hier reden, in einer solchen Vermischung und Identificirung der göttlichen und menschlichen Thätigkeit, wobei eine göttliche Wirkung zwar der Idee nach vorausgesezt, an die Stelle derselben aber wiederum eine blos menschliche gesezt wird. Das Wesen des Zauberischen ist hier, wie dort, eine zwischen Objectivität und Subjectivität, zwischen Seyn und Schein, zwischen Göttlichem und Menschlichem schwebende Erscheinung, die nie zur wahren Wesenheit gelangen kann. Es lieſse sich sogar nach unserer obigen Entwiklung auch im Einzelnen zeigen, daſs der Uebergang von der Idee der wahren Götter zu der Idee der blos zauberischen Wesen durch ein ganz analog wechselndes Verhältniſs der Begriffe, welche die gemeinschaftlichen Factoren der einen und der andern Idee sind,

stattfindet, wie der Uebergang von der Idee der wahren, in den Prodigien sich äussernden, göttlichen Wirksamkeit zu der Idee der blos theurgischen Magie. Zwischen dieser und jener findet derselbe scharfe Gegensaz statt, wie zwischen den wahren Göttern und den zauberischen, und wie der orthodoxen Naturreligion die Anhänger dieser für irreligiös und heterodox gelten, so ist auch die Magie eine irreligiöse und heterodoxe Abweichung von dem wahren Glauben über die Wirksamkeit der Gottheit. Diese Analogie zeigt sich ferner auch noch dadurch, daſs während die Magie ihre Wirkungen gewöhnlich nur auf untergeordnete, mit einem unbestimmten und willkührlichen Begriff gedachte Geister und Dämonen zurükführt, und sich sogar mit den Mächten der Unterwelt und der dunklen Natur am liebsten in Verkehr sezt*), der wahre Glaube alle Prodigien nur als Wirkungen und Erscheinungen des Einen höchsten, im Himmel waltenden Gottes ansieht. Dies ist die schöne und wahre Idee, die die Griechen durch den Begriff ihres *Ζευς Πανομφαιος* ausdrükten z. B. Il. VIII. 250. Ist Zeus der Eine höchste Gott, so kann auch in der Natur nichts ohne seinen Willen geschehen, alle Erscheinungen der Natur sind seine Wirkung, seine Offenbarung, seine Stimme. Cfr. Hom. H. in Merc. 471.

*) Für zauberische dämonische Wesen galten besonders auch die Mondsgöttinen, als nächtliche Wesen, nnd wegen des hohen Alters des Mondscultus, wie z. B. die Helena, die Leucothea, die Hekate, deren Dienerin die Kolchische Medea ist Eurip. Med. v. 399. Auf analoge Weise war nun auch der Mond besonders Gegenstand der Magie. Carmina vel coelo possunt deducere Lunam. Virg. Ecl. VIII. 69. cfr. Tib. I. 2. 44. Hor. Epod. V. 68. XVII. 78. Seine Verfinsterungen sind Labores, wobei er gegen Zauberei kämpft. Förderlich glaubte man ihm durch Erzklang zu seyn. Tac. Ann. I. 28.

ἐκ Διος ομφης, μαντειας τε, — Διος παρα, θεσφατα παντα. Der Gegensaz aber zwischen den wahren und falschen Göttern ist in Hinsicht der Idee, was in Hinsicht des Bildes der Gegensaz zwischen Symbol und Idol ist, wie sich denn auch wirklich frühern Bemerkungen zu Folge dieser Zusammenhang zwischen Idee und Bild dadurch historisch bestätigt, daſs der wahre Glaube die Anhänger zauberischer, dämonischer Wesen öfters zugleich auch als Idolendiener verabscheut. Die Magie steht daher der Idololatrie parallel, sie bildet in der Lehre von der göttlichen Wirksamkeit ebenso die heterodoxe Seite, wie die Idololatrie in der Lehre von der Gottheit. Denn wie die Idololatrie eine Vermischung und Identificirung der menschlichen Form und der göttlichen Idee ist, so wird auch von der Magie das wahre Verhältniſs zwischen der göttlichen und menschlichen Thätigkeit aufgehoben und umgestellt. Die wahre Symbolik der Naturreligion unterscheidet immer, was die Lehre von der Natur der Gottheit betrifft, das Bild von der Idee. Auch die Lehre von der göttlichen Wirksamkeit in Beziehung auf den Menschen erhält in der Naturreligion eine symbolische Form. Die äussern Erscheinungen sind die Symbole, oder bildlich-sinnlichen Anschauungen der in der Natur sich offenbarenden Einen göttlichen Thätigkeit. Wenn sie aber die bloſse äussere Erscheinung für das wahre Wesen der Sache nimmt, und die göttliche Wirksamkeit, die sich in der äussern Erscheinung kund thun und versinnlichen soll, nicht mehr beachtet, sondern der Erscheinung an und für sich eine selbstständige Realität und Bedeutung geben will, so läſst sie die Idee in der Form auf dieselbe Weise untergehen, wie die eigentliche Idololatrie. So verkehrt es demnach wäre, die Idololatrie als die orthodoxe Lehre der Naturreligion über die Natur der Gottheit anzusehen, so verkehrt wäre es auch, in die Ma-

gie zu sezen, was sie über die göttliche Wirksamkeit in Beziehung auf den Menschen lehrt. Die Naturreligion erblikt, wie jede Religion, in der Natur eine Offenbarung der Gottheit, sie unterscheidet sich aber dadurch von der reinern Religion, daſs sie nicht, wie diese, die göttliche Wirksamkeit auf das Ganze und einen bestimmten höchsten ethischen Endzwek, sondern auf einzelne Erscheinungen der Natur bezieht, und diesen zufällige und willkührlich angenommene Zweke unterlegt, ebendeswegen auch immer das Uebernatürliche, wie es das Princip des Mythus erfodert, in das Natürliche eingreifen läſst, während die ethische Religion die übernatürliche Wirksamkeit der natürlichen völlig unterordnet. Sie steht daher allerdings in einer gröſsern Gefahr, als irgend eine andere Religionsform, von den talismanishen Banden des Aberglaubens umstrikt zu werden, und die Reinheit ihrer Idee in dem Grade zu trüben, in welchem sie die göttliche Wirksamkeit mit den Erscheinungen der Natur vermengt. Um so gerechter und nothwendiger ist dann aber auch bei einer Würdigung derselben die Unterscheidung zwischen der ursprünglich idealen Ansicht, und der daran erst sich anschlieſsenden natürlichen Neigung, das Ideale dem Realen unterzuordnen, zwischen dem Princip und seiner Anwendung, zwischen dem, was sie in den edleren erleuchtetern Gemüthern, und dem, was sie in der rohen unverständigen Menge gewesen ist. In dieser Hinsicht läſst uns gewiſs mit Recht die treffliche Homerische Stelle Il. XII. 195 — 250. einen Schluſs auf die Allgemeinheit der gebildeteren und reineren Ansicht machen. Hektor und Polydamas führen die Troer in Kampf. Da erscheint links ein Vogel, ein hochfliegender Adler, mit einer noch lebenden Schlange in den Klauen. Polydamas mahnt, von dem Kampfe abzustehen, da ein

solches Zeichen nichts Gutes bedeuten könne; aber Hektor erwiedert ihm v. 232.

Leicht wohl könntest du sonst ein Besseres rathen, denn solches.
Aber wofern du wirklich in völligem Ernste geredet;
Traun dann raubeten der die Unsterblichen selbst die Besinnung,
Der du befiehlst, zu vergessen des Donnerers Zeus Kronion
Rathschluſs, welchen er selbst mir zugewinkt und gelobet.
Du hingegen ermahnst, den weitgeflügelten Vögeln
Mehr zu vertraun. Ich achte sie nicht, noch kümmert mich solches,
Ob sie rechts hinfliegen zum Tagesglanz und zur Sonne,
Oder auch links dorthin, zum nächtlichen Dunkel gewendet.
Wir vertraun auf Zeus des hocherhabenen Rathschluſs,
Der die Sterblichen all' und die ewigen Götter beherrschet!
Ein Wahrzeichen nur gilt: das Vaterland zu erretten!

Wie kräftig reiſst sich hier der Geist im Bewuſstseyn seiner Freiheit und eines höhern Vertrauens auf Gott, als ihm das zufällige äussere Zeichen geben kann, von den unwürdigen Banden los, mit welchen ihn ein ängstlicher Naturglaube beengen und gefangen nehmen will. Er wendet sich hinweg von der stummen verhüllten Offenbarung Gottes in der Natur, und folget dem Gott in der eigenen Brust. Das ist derselbe Aufschwung von der Gebundenheit an die Natur zur wahren ethischen Freiheit, welcher sich uns in einer noch edlern Richtung in dem Dämonion des Sokrates zeigt, in Beziehung auf welches Xenophon Memor. I. 1. 3. bemerkt: „Ὁ δε ȣδεν καινοτερον εισεφερε των αλλων, οσοι μαντικην νομιζοντες, οιωνοις τε χρωνται και φημαις και συμβολοις και θυσιαις· οὗτοι τε γαρ ὑπολαμβανȣσιν, ȣ τȣς ορνιθας ȣδε τȣς απαντωντας ειδεναι τα συμφεροντα τοις μαντευομενοις, αλλα τȣς θεȣς δια τȣτων αυτα σημαινειν, κἀκεινος ὄτως

ενομιζεν" eine Aeusserung, welche, wenn sie auch den Glauben an die Prodigien nicht völlig aufhebt, diesem doch jede eigene selbstständige Bedeutung abspricht, und den Glauben an sie ebenso auf das innere Bewufstseyn von der Gottheit bezieht, wie es Sokrates durch sein Dämonion thun wollte. Aber auch da, wo der Prodigien Glaube nicht gerade diese positive ethische Wendung nahm, wurde er wenigstens durch eine geläuterte Naturansicht möglich zurükgedrängt. Wie characteristisch bezeichnen in dieser Hinsicht besonders die beiden Geschichtschreiber Herodot und Thucydides zwei verschiedene Epochen? Wie in des leztern Geist dieser Glauben erscheint, darüber vergl. man F. Kortüm's richtige Bemerkungen in seiner Schrift: Zur Geschichte Hellen. Staatsverf. Heidelb. 1821. S. 199. sq.

Von den Prodigien gehen wir zn den Orakeln über, unter welchen wir diejenige Offenbarungen der Gottheit an die Menschen verstehen, welche vermittelst der Rede geschahen. Zwar pflegt man gewöhnlich auch solche Offenbarungen, wie sie z. B. in Dodona durch den heiligen Baum des Zeus, durch die Bewegung seiner Äste und Zweige (φυλλομαντεια), oder durch den Ton der aufgestellten Erzbeken (λεβητες), oder im Libyschen Ammon:um durch gewisse Erscheinungen, welche das aus Edelsteinen zusammengesezte Bildnifs des Gottes an sich sehen liefs, Diod. XVII. 50. (von derselben Art scheinen auch die Urim und Thumim im Brustschilde des Jüdischen Hohepriesters gewesen zu seyn II. Mos. XXVIII. 30. Diod. I. 75.), und im Ägyptischen Thebä nach der Bemerkung Herodots II. 58. auf eine ähnliche Weise, wie in Dodona, ertheilt wurden, ebenfalls Orakel zu nennen. Wenn aber auch gegen diesen weitern Gebrauch des Worts nichts einzuwenden ist, so ist doch das Merkmal, dafs solche Offenbarungen an einem bestimmten Ort und

von einem bestimmten Gott gegeben wurden, noch nicht hinreichend, um sie von den Prodigien überhaupt streng zu unterscheiden. Dies kann nur durch das oben angegebene Merkmal geschehen, welches daher auch wirklich sowohl in dem Lateinischen Namen oraculum (von os, oris, orare), als auch in dem Griechischen λογιον, ϑεοπϱοπιον, ausgedrükt ist, während andere Namen, wie μαντειον, μαντευμα, auch die Orakel unter den allgemeinen Begriff der Divination, oder μαντικη, stellen.

Offenbarungen aber durch Worte kann die Gottheit nur vermittelst eines Organs ertheilen, nur durch Vermittlung gewisser menschlicher Individuen, mit welchen sie sich bald auf eine nähere, bald auf eine entferntere Weise, bald mehr unmittelbar, bald mehr mittelbar, in Verbindung sezt. Am unmittelbarsten ist ihre Einwirkung, wenn sie sich an den ihr vorzüglich geweihten, und von ihrer persönlichen Gegenwart erfüllten Orten durch besonders dazu auserwählte Personen offenbart. Der Priester, durch dessen Mund sie sich ausspricht, ist das reine Organ der Gottheit. Auf eine entferntere und mehr nur mittelbare Weise wirkt sie ein, wenn die Weissagung und Begeisterung zwar als eine göttliche Gabe, aber zugleich als eine allgemeinere menschliche Fähigkeit gedacht wird. Bleiben wir zuerst bei dieser leztern Art göttlicher Mittheilung stehen, so war es ja eine Grundansicht der Naturreligion, daſs dieselbe enge Verbindung, in welcher die Gottheit zur Natur steht, auch zwischen der Gottheit und dem Menschen stattfinde. Jeder Vorzug, der den Einen vor dem Andern auszeichnet, und besonders jede höhere, über das gewöhnliche Maas hinausgehende, geistige Fähigkeit wurde als eine göttliche Gabe betrachtet. Wie der epische Sänger für sich selbst nichts weiſs, sondern nur den Musen, den Olympischen Göttinen, die bei allem waren und alles wissen, das Vermögen ver-

dankt, die Thaten der Vorzeit, den Ruhm der Götter und Menschen in begeisterter Rede auszusprechen Il. II. 484., so läſst die Gottheit auch die Gabe der prophetischen Begeisterung den Menschen zu Theil werden. Daher der allgemeine Glaube des höhern Alterthums, daſs von Zeit zu Zeit da und dort Propheten und Wahrsager aufstehen, die mit göttlich erleuchtetem Blik in die Zukunft schauen, und den Menschen wichtigere Ereignisse, die ihnen bevorstehen, verkündigen. Solche Seher waren z. B. Amphilytos Herod. I. 62. χρησμολογος ανηρ, Musäos und Bakis Herod. VII. 6. VIII. 96., von welchen man Orakel über den Persischen Krieg hatte. Aehnliche Orakel waren, als der Peloponnesische Krieg ausbrach, über diesen Krieg im Umlauf, Thucyd. II. 8. Insbesondere wurde auch dem weiblichen Geschlecht nach einem namentlich auch bei den nordischen Völkern herrschenden Glauben, man vergl. besonders Tac. Germ. 8., eine Empfänglichheit für göttliche Einflüsse zugeschrieben, wie die Nachrichten von der Germanischen Veleda, Tac. l. c. und Hist. IV. 61. 65., von den Sibyllen der Griechen und Römer beweisen, so wie auch die Sitte, die Ertheilung der Tempel-Orakel weiblichen Priesterinen, wie in Delphi und Dodona, anzuvertrauen. Die Gabe der prophetischen Begeisterung, wie sie einzelnen Sehern zu Theil geworden, und was damit genau zusammenhängt, die Gabe, die göttlichen Prodigien zu deuten, wurde gewöhnlich auf die Mittheilung einer Gottheit zurükgeführt, von welcher aus sie sich sodann als ein erblicher Vorzug des Geschlechtes vom Vater auf den Sohn fortpflanzte, weswegen uns bei den Griechen besonders mehrere einzelne Geschlechter nahmhaft gemacht werden, die sich durch einen solchen Vorzug vor andern auszeichneten. Man vrgl. Herod. VII. 221. IX. 33. Pind. Ol. VI. 58. 120.

Von dieser allgemeineren Art der Weissagung

und Orakel-Ertheilung unterscheiden sich die eigentlichen Orakel dadurch, daſs sie an bestimmten Orten und im Namen einer bestimmten Gottheit gegeben wurden. Die Wahl solcher Orte richtete sich nach dem Cultus derjenigen Gottheit, welcher die prophetische Begeisterung vorzugsweise als Eigenschaft zugeschrieben wurde. Diese war bei den Griechen, wie wir schon früher gesehen haben, Apollon. Daher pflegte er an mehreren Orten, wo ihm ein Heiligthum gegründet worden war, auch Orakel zu ertheilen. Zugleich wirkten aber bei der Wahl der Orakel-Orte auch physische Anlässe mit, wovon uns gerade das berühmteste und merkwürdigste aller Orakel, das Delphische, einen sehr deutlichen Beweis gibt. Der Ort hatte, ehe Apollon sich desselben bemächtigte, mehrere Besizer gehabt. Nach der Hauptstelle hierüber bei Aeschylus Eumen. init. war hier die Erde die erste Wahrsagerin, ἡ πρωτομαντις Γαια, darauf war es Themis, welche dieses Orakel der Mutter besaſs. Von dieser erhielt es freiwillig eine andere Titanin und Tochter der Erde, Phoebe, welche es dem gleichnamigen Phoebos zum Tage seiner Geburt schenkte. Apollon aber verlieſs die Delische Limne, und kam in die Gegend am Parnaſsos, begleitet von des Hephästos Söhnen, die ihm den Weg bahnten, und die wilde Gegend anbauten. Da ward er nun der waltende Herrscher des Ortes, und Zeus verlieh ihm gottbegeisterten Sinn, und sezte ihn als den vierten Wahrsager auf den Thron, auf welchem er als Prophet seines Vaters sizt. Nach einer andern Sage konnte Apollon erst durch Erlegung des Drachen, welchen die Erde zum Wächter des Orakels gesezt hatte, in den Besiz desselben gelangen. cfr. Hom. H. in Ap. 351. sq. Paus. X. 6. Dieser Drache ist aber nur ein Symbol der Lokalität des Orakels. Die Ursache, warum die Erde die älteste Besizerin dieses Orakels gewe-

sen seyn sollte, war der betäubende und, wie man glaubte, prophetische Begeisterung wirkende Erddampf, welcher hier aus der Höhle aufstieg, über welcher der Dreifufs der Pythia aufgestellt wurde. Es begegnet uns hier nämlich wieder die merkwürdige Vorstellung, vermöge welcher die in der Natur wirksame und in den Elementen am reinsten und unmittelbarsten sich darstellende göttliche Kraft zugleich auch als eine intelligente und geistige gedacht wurde. Von dem Feuer heifst es in den Zendbüchern, dafs es Kunde der Zukunft, Wissenschaft uud liebliche Rede schenke. Aus der Tiefe des Wassers, aus welchem nicht blos das Reale, sondern auch das Intellectuelle kommt, steigen da und dort Propheten und Gesezgeber, wie der Chaldäische Oannes, herauf. Daher wird solchen Wesen, in welchen elementarische Kräfte personificirt sind, Allwissenheit als die höchste Potenz der geistigen Kraft zugeschrieben. Der Meergott Proteus, der sich als Naturgott in allerlei Gestalten offenbart, ist auch ein weissagender Gott, der Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges weifs. Von Atlas, dem personificirten Urgebürg, wird Odyss. I. 52. gesagt, dafs er alle Tiefen des Meeres durchschaue. Daher mufste der Grieche überall, wo ihn die Natur mit dem unmittelbarsten Eindruk ihrer elementarischen Kräfte ansprach, sich immer zugleich auch geistige Wesen, Nymphen und Musen, hinzudenken. Nach derselben Vorstellung wurde nun auch der Erde in solchen Lokalitäten besonders, wo sie, wie in Delphi, am meisten ihre elementarische Kraft iu äussern schien, eine prophetische Kraft zugeschrieben. Hatte doch selbst die Schlange, die wir öfters als ein weissagendes Thier erwähnt finden, diese Eigenschaft nur der nähern Berührung, in welcher sie zu der Erde steht, zu verdanken. Cfr. Schol. ad Pind. Pyth. VIII. 64. επιτηδειον προς οιωνυς το ζωον και καταδυνον εις τας

οπας της γης. Den berühmten Seher Jamos ernährten als Knaben Schlangen mit Honig, cfr. Pind. Ol. VI. 45. ibiq. Bökh., dem Melampus schärften sie das Gehör so, dafs er die Stimmen der Thiere vernehmen konnte. Schol. Pyth. l. c. Sicher ist auch der Name Pytho, welchen die Delphische Gegend zuerst gehabt haben soll, aus dem Zusammenhang der angegebenen Begriffe zu erklären. Pausanias sagt X. 6., die Stadt habe den Namen Pytho daher erhalten, weil daselbst der von Apollon erlegte Mensch oder Drache verfault sey, πυθεσθαι γαρ δη τα σηπομενα οἱ τοτε ελεγον, mit Anführung der Stelle Odyss. XII. 46. Ohne Zweifel bedeutet πυω πυθω (in Form und Bedeutung analog dem Wort μυω, μυθεω) ursprünglich den Naturlaut, mit welchem man einen sich aufdringenden strengen, widrigen Geruch von sich zurükstöfst. Sodann wird das Wort von denjenigen Gegenständen, die einen solchen Geruch von sich geben, als Eigenschaft ausgesagt, wie z. B. von faulenden Körpern, schwefelartigen Quellen. Da aber die betäubende Wirkung, welche Erdausdünstungen dieser Art äusserten, zugleich auch die geistige Kraft zu erhöhen, und einen prophetischen Blik zu verleihen schien, so wurde nun πυθομαι auch von solchen gebraucht, die vermittelst eines solchen Einflusses eine höhere Kunde von etwas erlangen, daher im Allgemeinen die Bedeutung von πυθομαι, πυνθανομαι, forschen, erfahren, verstehen. Es ist daher kein Unterschied, ob der Name Πυθω von der einen oder andern Bedeutung des Zeitworts abgeleitet wird, sobald man nur dabei nicht vergifst, dafs die beiden Begriffe, die hier in einander übergehen, etymologisch ebenso in Einer Wurzel vereinigt sind, wie in der religiösen Vorstellung.

Nach dem Homerischen Hymnus auf den Apollon könnte das Delphische Orakel eine Stiftung von Kreta aus zu seyn scheinen, und Müller Orchomenos Absch.

6. behauptet sogar, die alte Colonie der Kreter zu Krifsa, und dafs diese den Dienst des Apollon zu Pytho eingesezt, gehöre unter das Sicherste der Hellenischen Urgeschichte. Aber selbst der Hom. Hymnus läfst den Apollon nicht selbst aus Kreta kommen, sondern nur mit einem Kretischen Schiff zusammentreffen, v. 391. sq. Auch nach Aeschylus Eum. init. kam Apollon von Delos nach Delphi. Aus Gründen, die in unserm Abschnitt über den Apollon enthalten sind, glauben wir mehr Gewicht auf den Hauptinhalt der Nachricht des Pausanias (X. 5.) legen zu müssen, dafs nach dem Lobgesang einer Delphierin, mit Namen Boio, das Orakel von Leuten gestiftet worden sey, die aus dem Hyperboreer-Lande kamen, und unter welchen namentlich Olen war. Dieser habe auch zuerst hier geweissagt, und zwar im Sechsmaas, dem dem Delphischen Gott eigenthümlichen Vers. Das älteste Tempelhaus des Apollon soll von Lorbeerbaumholze aufgerichtet, und die Zweige von einem Lorberbaume in dem Thale Tempe dazu geholt worden seyn. Das andere haben, wie die Delphier sagen, Bienen aus Wachs und Federn zusammengetragen, und dieses soll von Apollon zu den Hyperboreern geschikt worden seyn. Ueber den Namen Δελφοι vergl. man I. Abth. S. 191.

Das Wichtigste aber, was bei den Orakeln in Erwägung kommt, ist die Frage, aus welchem religiös-philosophischen Gesichtspunct ihre Wirksamkeit zu beurtheilen ist? Die Beantwortung derselben knüpfen wir an eine Bemerkung an, die die Prodigien und Orakel unter Einer Ansicht begreift. Die prodigiösen Erscheinungen der Natur sollten nach dem Glauben des Alterthums den Willen der Gottheit offenbaren. Sie waren Zeichen und Bilder des Göttlichen. Was aber vom Bilde überhaupt gilt, dafs es eine ideale Anschauung oder die Objectivirung einer Idee sey, gilt auch von den Prodigien, als symbolischen Erschei-

nungen des Göttlichen. Der Glaube, der sich im religiösen Gemüthe aussprach, dafs die Gottheit sich dem Menschen offenbare, und durch ihre Thätigkeit auf ihn einwirke, konnte, nach dem Character der Naturreligion, erst durch die äussern Anschauungen, in welchen er sich versinnlichte und objectivirte, dem Menschen zur Klarheit des Bewufstseyns kommen. Dasselbe gibt nun auch von den Orakeln. Als Handlungen einer symbolisch-mythischen Person sind auch sie bildliche Anschauungen, deren sinnlicher Eindruk dieselbe religiöse Idee, die den Prodigien zu Grunde lag, dem Bewufstseyn des Menschen vermittelte. Da aber, was bei den Orakeln als Handlung der Gottheit gedacht wurde, selbst nach der Ansicht des alten Glaubens nur durch das Organ des Priesters, der die Gottheit repräsentirte, hindurchgehen konnte, und von unserm Standpunct nur als Handlung des Priesters genommen werden kann, so mufs nun auch die ganze Bedeutung und Wirksamkeit der Orakel auf die Absichten und die Wirksamkeit der dabei thätigen Priesterschaft zurükgeführt werden. Wie bei den Prodigien die äussere Anschauung, die sich dem Menschen darstellte, die Vermittlerin war, die zwischen seine religiöse Idee und sein Bewufstseyn hineintrat, so war auch bei den Orakeln der Priester, der die Stelle des unsichtbaren Gottes vertrat, und im Namen desselben handelte, in gleichem Sinn ein Vermittler für den Menschen. Die Anschauung, die er hier erhielt, die Handlung, durch welche auf ihn gewirkt wurde, der ganze sinnliche Eindruk, der sich ihm darstellte, sollte denselben Glauben, der sich in den Prodigien ihm objectivirte, den Glauben an die göttliche auf den Menschen stattfindende Wirksamkeit zum vollen Bewufstseyn in ihm erheben. Der Priester war, wie das Prodigium, eine göttliche Anschauung. Von dieser Seite betrachtet, hatten die Orakel, wie die Prodigien,

ihrem Begriff nach, eine rein-religiöse, obgleich durch den allgemeinen Character der Naturreligion bestimmte Bedeutung. Ob nun aber die Priester, als Organe und Repräsentanten der in den Orakeln thätigen Gottheit, diese Stellung auf eine der Gottheit würdige oder unwürdige Weise behaupteten, zu selbstsüchtigen Absichten, oder zur Bildung und religiösen Erziehung des ungebildeteren Volks, welchem sie als erleuchtetere Individuen gegenüberstunden, ist eine Frage, die damit noch keineswegs beseitigt ist, sondern nur durch Untersuchung einzelner Beispiele, die uns über die Wirksamkeit der Orakel bekannt sind, beantwortet werden kann. Für diesen Zwek wollen wir hier, indem wir zwischen der ethischen und politischen Wirksamkeit der Orakel unterscheiden, einiges zusammenstellen.

Was zuerst die ethische Wirksamkeit der Orakel betrifft, so mufste sie in jener Zeit, in welche der erste Anfang der religiösen Cultur des Griechischen Volkes fällt, in welcher von der noch herrschenden Roheit selbst Mord und Todtschlag zu einem gewöhnlichen Vergehen gemacht, und von der furchtbaren Pflicht der Blutrache sogar geboten wurde, hauptsächlich auf solche sittliche Erscheinungen gerichtet seyn *).

*) Die Bestimmung, die die Orakel hatten, namentlich das Delphische, der Blutrache eine Grenze zu sezen, hieng genau zusammen mit der Idee des Apollon. Als Gott der Reinheit und Reinigung, des klaren und ruhigen Bewufstseyns bietet er jedem Blutbeflekten und besonders dem, der ohne Vorsaz oder mit einem gewissen Rechte getödtet hatte, seine Sühnungen dar. Man vergl. hierüber auch die Bemerkungen Müllers Gesch. der Dorier I. Th. S. 332. sq. „In Athen waren, (wie sonst mit den Heiligthümern Apollos Sühnanstalten verbunden waren) ebenfalls Sühngebräuche des Apollinischen Cultus mit den Blutgerichten verknüpft, und die Epheten hatten beides, die Gebräuche der Katharsis und das Richtamt in Händen.“ — „Durch die alte Verbindung der

Davon gibt uns gerade die älteste Mythengeschichte mehrere Beweise. Orestes, Agamemnons Sohn, hatte, den Mord des Vaters zu rächen, die eigene Mutter getödtet. Zwar soll er die That auf das Geheifs des Delphischen Gottes selbst gethan haben, Aesch. Eum. 580. — denn wenn irgendwo die Blutrache zulässig war, so schien sie hier bei einer so schröklichen That ihre Rechte zu heischen — aber derselbe Gott ist es auch, der den unstet umherirrenden Mörder als Schüzling in seinem Tempel aufnimmt v. 563., ihn von der Schuld des Mordes reinigt, und der Blutrache ein Ziel sezt. Eine nicht minder schrökliche That meldet die alte Sage von dem Thebäischen Königshaus. Den Vater hatte Oedipus, obgleich unwissend, erschlagen, und ebenso unwissend, die Mutter geheurathet. Eine Seuche verkündigte dem Lande der Gottheit Zorn. Da gebot der Delphische Gott, um Errettung befragt, durch Entfernung des Thäters den Gräuel des Landes hinwegzubannen, Soph. Oed. Tyr. 93. Besonders merkwürdig ist die Erzählung, die wir bei Thucydides II. 102. lesen: Alkmäon, des Amphiaraos Sohn, hatte seine Mutter ermordet. Landflüchtig nahm auch er endlich zu dem Delphischen Heiligthum seine Zuflucht, und erhielt von dem Gott die Weisung, es gebe keine Erlösung von seiner Angst, bis er in einem Land

religiösen Expiationen und der Criminal-Gerichtsbarkeit erklärt sich, wie Apollon in Athen allgemeiner Gerichtsvorstand seyn konnte, daher vor jedem Gerichtshof die Statue eines Wolfs." — Die Idee des Apollon trifft hier mit der Idee der Pallas nahe zusammen. Man bedenke die Verbindung, in welcher Apollon und Athene in den Eumeniden des Aeschylos erschienen, und die gleiche Bestimmung der Attischen Gerichtshöfe, des Delphinischen Plut. Thes. c. 18. u. des Palladischen Paus. I. 28. Die zwischen Recht- u. Schuld entstehende und zu lösende Collission rief solche Anstalten hervor.

eine Wohnstätte finde, welches zu der Zeit, da er seine Mutter tödtete, von der Sonne noch nicht beschienen wurde, und noch kein Land war, da die ganze Erde durch ihn beflekt worden sey. Ungewiſs, wo eine solche Stätte zu finden sey, fand er sie endlich auf den Echinadischen Inseln, die der Fluſs Achelous bei seiner Mündung durch den Schlamm, den er mit führte, damals erst bildete, und die zur Zeit der That noch nicht waren, da der Mörder lange Zeit umherirrte. Mit welcher ernsten sittlichen Strenge spricht hier der Delphische Gott seinen Abscheu über die gottlose That aus, wenn er sie eine solche nennt, die die ganze Erde, soweit die Sonne sie bescheine, beflekt habe, wenn er in dem Gebot, das er dem Thäter gibt, die Lehre aufstellt: Wer die sittlichen Geseze, auf deren Heiligkeit das gesellschaftliche Leben der Menschen beruhe, auf eine so frevelhafte Weise übertrete, der verdiene aus der ganzen menschlichen Gesellschaft ausgestossen zu werden? Das Gebot des Gottes sprach eine Strafe aus, aber es sezte zugleich auch der verfolgenden Blutrache eine Grenze (λυσις των δειματων), indem es den Mörder in eine ausserhalb des Bereichs derselben liegende Gegend entsandte, und indem er diese zuerst anbaute, wirkte das Orakel auf diese Art auch zur Beförderung der physischen Cultur. Dieser leztere Zwek darf um so mehr auch bemerkt werden, da er nicht blos mit der von den Orakeln so oft veranlaſsten Aussendung von Calonien zusammenhängt, sondern auch in andern Beispielen auf gleiche Weise mit dem ethischen verbunden ist. Tlepolemos, ein Sohn des Herakles, hatte den Bruder seiner Grosmutter Alkmena in jähem Zorn erschlagen. Mit Blutschuld beladen, und zur Flucht genöthigt wandte er sich an den Gott zu Pytho, und dieser gab ihm den Auftrag, das Argeische Land zu verlassen, und nach Rhodos auszuwandern. Pind. Ol.

VII. 50. sq. Ein Beispiel, wie die Orakel über der Heilighaltung des Eides wachten, und die Strafbarkeit des Meineids einschärften, gibt uns die Erzählung bei Herodot VI. 86. Glaukos, ein Lacedämonier, stund in einem solchen Rufe der Redlichkeit, dafs ein Mann von Miletos zu ihm kam, um bei ihm, weil in Jonien alle Leute um ihr Geld kommen, die Hälfte aller seiner Habe niederzulegen. Nach langer Zeit kamen die Söhne dieses Mannes, zeigten die Wahrzeichen vor, und verlangten das Geld zurük. Glaukos behauptete, von der Sache nichts zu wissen, begab sich aber nach Delphi, um die Weissagung zu befragen. Und als er fragte, ob er durch einen Eid das Geld sollte zur guten Beute machen, antwortete ihm die Pythia mit diesen Worten:

Glaukos, du Sohn Epikydes, es bringt zwar jezo dir Vortheil,
Wenn du durch Eidschwur siegst, und den Schaz zur Beute gewinnest,
Schwöre nur, weil ja der Tod auch redliche Männer erwartet.
Aber es folget dem Eid ein Sohn, der führet nicht Namen,
Führet nicht Hand noch Fufs, doch ereilt er dich, bis er das ganze
Haus ergreift, und das ganze Geschlecht von der Erde vertilget.
Doch des redlichen Mannes Geschlecht hat Ruhm bei der Nachwelt.

Nicht minder beweist die rein sittliche Wirksamkeit der Orakel folgende Erzählung, die wir bei demselben für die Geschichte der Orakel besonders wichtigen Herodot I. 159. finden: „Aristodikos aus Kumä fragte das Orakel der Branchiden in Miletos, ob sie den Lydier Paktyas, der als Schüzling zu ihnen geflohen war, den Persern ausliefern sollten oder nicht. Da der Gott die Frage wiederholt bejahte, ging Aristodikos rund herum in dem Tempel, und nahm die Sperlinge aus, und die Vögel, die in dem Tempel ge-

nistet hatten. Da kam aus dem Allerheiligsten eine Stimme, die sprach: Du gottloser Mensch, was unterfängst du dich? Meine Schüzlinge raubest du aus meinem Tempel? Aristodikos aber erwiederte: Herr du selber stehest deinen Schüzlingen also bei, und die Kymäer sollen ihren Schüzling herausgeben? Da antwortete der Gott: Ja, das sollt ihr, auf dafs um so schneller das Verderben über euch komme, ob dieser Sünde, also, dafs ihr fürder nicht einen Götterspruch verlangt, ob ihr sollt einen Schüzling dahin geben." So heilig sollte demnach die Pflicht der Religiosität und Humanität geachtet werden, dafs auch schon ein Zweifel darüber von dem Orakel für eine strafwürdige Sünde erklärt wird. Eine Sühne mufsten einst die Lacedämonier nach dem Spruche des Delphischen Gottes der Athene bezahlen, weil sie sich an ihrem Schüzling Pausanias vergriffen hatten. Thyc. I. 134. Ein Beispiel, wie Irreligiösität durch Verweigerung eines Orakelspruchs bestraft wurde, ist Herodot I. 19. 20. Worüber mufsten die Orakel, wenn sie die angegebene Besimmung hatten, sorgfältiger wachen, als über der Beobachtung der Pflichten der Religion? Schon diese wenige Beispiele können uns einen Begriff davon geben, welchen edlen sittlichen Einflufs die Orakel überhaupt und das Delphische insbesondere auf die Nation auszuüben suchten. Die ethischen Begriffe, welche in den angeführten Beispielen am meisten hervortreten, sind ungefähr dieselben, welche auch die Hauptmerkmale des ethischen Begriffs des Zeus (man vergl. die Prädicate καθαρσιος, εφεστιος, ικεσιος, ξενιος, ορκιος) ausmachen, eine Uebereinstimmung, die ganz in der Natur der Sache ligt, und uns auch in dieser Hinsicht den Apollon, den Gott der Orakel, als den Propheten seines Vaters Zeus darstellt.

Die politische Wirksamkeit der Orakel mufs, wie sich von selbst denken läfst, in mancher Hinsicht noch

gröſser und einfluſsreicher gewesen seyn, ob wir gleich gerade hierüber am meisten bestimmtere historische Nachrichten vermissen müssen. Schon die alte Sage, daſs Pytho der Nabel, ομφαλος, oder Mittelpunct der Erde sey, (Aesch. Eumen. 40. Paus. X. 16.), weil hier die von Zeus vom östlichen und westlichen Ende der Erde ausgesendeten Adler zusammengetroffen (Pind. Pyth. IV. 4. coll. Schol. ad h. l. Fragm. Pind. p. 570. Ed. Bökh), muſs uns auf die Wichtigkeit aufmerksam machen, welche das Delphische Orakel in der Ansicht der Griechischen Nation hatte. (In demselben Sinn dachten sich die Juden ihre Stadt als die Mitte der Welt Ezech. V. 5.). Es war wirklich und in jener Zeit am meisten, in welcher Religion und Staat so innig verschmolzen waren, ein religiöser und politischer Mittelpunct für die Nation. Zu ihm wandten sich ohne Unterschied Griechen aus allen Stämmen und Staaten in eigenen und öffentlichen Angelegenheiten, ganz Griechenland hatte seinen Reichthum dazu beigetragen, das gemeinsame Heiligthum des Gottes mit den herrlichsten Weihgeschenken aller Art auszuschmüken, und dann besonders, wenn eine entscheidungsvolle Begebenheit das allgemeine Interesse in Anspruch nahm, wenn die Feinde der Nation zurükgeschlagen und das Vaterland errettet war, da ward auch dem Delphischen Gott vor allen andern für den Beistand, den er geleistet hatte, der gebührende Dank erstattet. Vgl. Herod. VIII. 121. 122. IX. 81. Selbst von Ausländern wurde es befragt und beschenkt, und wie bedeutend es auf wichtige auswärtige Begebenheiten einwirkte, davon gibt die Geschichte des Lydischen Kroesus den gröſsten Beweis. In der ältesten Zeit stund der politische Einfluſs des Delphischen Orakels in genauem Zusammenhang mit dem Zweke des Amphiktyonenbundes, dessen Stiftung sogar hauptsächlich durch das Delphische Orakel veranlaſst worden zu

seyn scheint. Da aber die Geschichte des Amphiktyonenbundes selbst höchst dunkel ist, so läfst sich auch von dieser Seite kein weiterer Aufschlufs über den Wirkungskreis des Orakels geben. Wohl aber mag, was uns über die eigenthümliche Wirksamkeit des Amphityonenbundes bekannt, ist, dafs er, wie das Orakel, ethisch-politisch wirkte, ein gewisses Völkerrecht unter den verbundenen Staaten aufrecht zu erhalten, insbesondere der Wuth des Kriegs Grenzen zu sezen suchte, Aeschin. de falsa legat. p. 284., in gewissen Fällen ein schiedsrichterliches Ansehen ausübte, Paus. VII. 10. Plut. Cim. 8. und hauptsächlich solche Handlungen bestrafte, oder belohnte, die für das allgemeine Interesse der Nation von grofser Wichtigkeit waren, cfr. Herod. VII. 228. 213., am besten aus der Verbindung dieser beiden Institute, und dem ursprünglichen hauptsächlich auf Humanisirung und Civilisation gerichteten Zweke des Delphischen Orakels erklärt werden. Aber auch abgesehen von diesem auch in der späteren Zeit noch fortbestehendem Zusammenhang dieser beiden Institute, mufs sich uns aus einem Überblike selbst der wenigen Momente, die sich über die politische Wirksamkeit des Delphischen Orakels anführen lassen, die Überzeugung ergeben, dafs es von der Zeit der Heraklidisch-dorischen Wanderung an, die selbst schon nicht ohne seinen Einflufs geschehen seyn soll, in die bedeutenderen Epochen der Griechischen Geschichte immer auch auf eine bedeutsame Weise eingegriffen hat. Der nahe Antheil, welchen es an der Lykurgischen, Herod. I. 65. Plut. Lyc. 5. sq. und, nach einigen Andeutungen zu schliefsen cfr. Plut. Sol. 12. 4., auch an der Solonischen Gesezgebung genommen hat, ist ein Beweis, wie zwekmäfsig die Auctorität des heiligen Instituts, zumal bei den mit besonderer Verehrung ihm ergebenen Spartanern für politische Zweke gebraucht werden konnte. Ganz be-

sonders thätig erscheint uns das Delphische Orakel zur Zeit derjenigen Begebenheit, welche mehr als irgend andere ganz Griechenland in eine nationale Bewegung versezte, in der Epoche des Persischen Kriegs. Das lebhafte Interesse des Orakels für das Schiksal des Vaterlands, und seine besondere Mitwirkung zur glüklichen Entscheidung desselben, schildert uns schon die Nachricht, die wir bei Herodot VII. 178. finden: „Als die Hellenen im Begriffe waren, ins Feld zu rüken, befragten die Delphier den Gott, denn sie fürchteten für sich und für Hellas. Und es ward ihnen der Spruch, sie sollten zu den Winden beten, denn sie würden dem Lande Hellas mächtige Helfer seyn. Und die Delphier nahmen die Weissagung an, und zuvörderst berichteten sie den Hellenen, die für die Freiheit waren, was sie für einen Spruch bekommen, und verdienten sich ewigen Dank bei denselben, denn sie hatten erschrekliche Furcht vor dem Barbaren, nach diesem aber errichteten sie den Winden einen Altar, und verehren sie noch bis auf den heutigen Tag.“ Einen noch gröſseren Beweis aber gibt uns hievon der den Athenern ertheilte Spruch, Herod. VII. 140. 141., auf den Schiffen das Heil zu suchen, der so klug berechnete Rath, dessen Befolgung allein die Rettung Griechenlands zu verdanken war. Auch bei dem Peloponnesischen Krieg war das Orakel nicht ganz ohne Einfluſs. Wenigstens faſsten die Lacedämonier erst nach der, wie es schien, günstigen Äusserung des Gottes den bestimmteren Entschluſs zum Krieg. Seine Thätigkeit aber dabei war, wie es die Zeit und die Verhältnisse mit sich brachten, ganz anderer Art, als im Perserkrieg. Merkwürdiger ist, was wir um dieselbe Zeit finden, das Beispiel einer schiedrichterlichen Auctorität, die man dem Orakel zuerkannte. Die Kerkyräer wollten ihren Streit mit den Korinthiern wegen der Stadt Epidamnos durch das Urtheil

der Peloponnesischen Städte, über welche sich beide Theile vereinigen würden, entscheiden lassen, ηϑελον δε και τῳ εν Δελφοις μαντειῳ επιτρεψαι Thuc. I. 28. Selbst die Bestechungen, die man dem Delphischen Orakel Schuld gab, verdienen in Hinsicht seiner politischen Wirksamkeit beachtet zu werden. Schon in sehr früher Zeit kommt ein Beispiel dieser Art vor Herod. V. 63. Die Alkmäoniden brachten die Pythia durch Geschenke dazu, dafs sie die Spartaner, so oft sie das Orakel befragten, jedesmal auffoderte, Athen durch Vertreibung der Pisistratiden zu befreien. Aus der spätern Zeit, da bereits Macedonischer Einflufs Griechenland beherrschte, ist ohnedies das φιλιππιζειν des Delphischen Orakels, worüber Demosthenes sich beschwerte, bekannt genug. Was ist aber eben aus solchen Beispielen anders zu schliessen, als dafs die Priesterschaft des Delphischen Orakels mit den bedeutendsten und einflufsreichsten Männern Griechenlands in Verbindung stund, und die göttliche Auctorität des Orakels gerne dazu anwandte, auf die Nation zu wirken, und die Angelegenheiten der Griechischen Staaten so zu bestimmen, wie es nach den Verhältnissen der Zeit zwekmäfsig erachtet wurde? Was jedoch in verdorbenen Zeiten freilich am meisten durch das Motiv des Eigennuzes und der Gewinnsucht bewirkt wurde, geschah in bessern auch aus edleren Beweggründen, aus nationalem Interesse, um im Namen der Gottheit für das allgemeine Beste wohlthätig zu wirken. Die Vermuthung, dafs die Verbindung, in welcher wir Einzelne gerade der ausgezeichnetsten und politisch-wichtigsten Männer mit dem Delphischen Orakel finden, mit dem allgemeinen Zweke des Instituts näher zusammenhieng, ist wohl nicht zu gewagt. Wie bedeutsam zieht der Delphische Ausspruch Herod. I. 65. die Aufmerksamkeit auf die Person des Lykurgus hin? Wie vertraut scheinen die sogenannten

sieben Weisen mit dem Orakel gewesen zu seyn? Dort verewigten sie die Sprüche ihrer Weisheit, dort versammelten sie sich. Plat. Phaedr. p. 8. Ed. Bekk. (Δελφικον γραμμα). Protag. p. 212. Plut. Sol. 4. De Ei ap. Delph. 3. Können wir die Art, wie Themistokles bei Herodot VII. 143. zum erstenmal auftritt, nachdem die Unglük verkündende Weissaguug des Gottes von Delphi gekommen war, wie treffend er den zweideutigen Ausspruch über die hölzerne Mauer auszulegen weiſs, wie der Rath des Orakels so ganz mit den Anstalten zusammenstimmt, die er schon früher für diesen Fall des Kriegs getroffen hatte, c. 144., können wir diese Umstände in ihrem einfluſsreichen Zusammenhang genauer erwägen, ohne auf den Gedanken gerathen zu müssen, daſs eine den Verhältnissen, die Themistokles wie kein anderer durchschaute, so vollkommen entsprechende Maasregel wohl nicht ohne seine Mitwirkung durch die göttliche Auctorität des Orakels empfohlen worden ist, ohne welche sie so leicht erfolglos hätte bleiben können? Eine solche Vermuthung sezt freilich eine absichtlich geheim gehaltene Wirksamkeit des Orakels voraus, wie man sie gewöhnlich nur bei selbstsüchtigem Priesterbetrug annehmen zu dürfen glaubt. Aber läſst sich denn überhaupt die ganze Wirksamkeit des Orakels begreifen, ohne daſs menschliche Thätigkeit die Stelle der göttlichen Thätigkeit vertrat? Und läſst sich nicht selbst bei den im Namen der Gottheit handelnden Priestern der Glaube, daſs auch von menschlicher Klugheit eingegebene Aussprüche nicht ohne göttlichen Einfluſs ertheilt werden, gerade deswegen um so mehr voraussezen, weil sie, die Vermittler zwischen der Gottheit und dem der Leitung bedürftigen Volke, der Reinheit ihrer Absichten und der Gemeinnüzlichkeit ihres Wirkens sich bewuſst waren? Daſs übrigens die Delphische Priesterschaft wirklich auf die Sanctio-

nirung ihres Instituts bedacht war, und den Einfluſs, welchen der Glaube an die Göttlichkeit desselben auf das Volk äussern konnte, gut zu berechnen wuſste, davon finden wir selbst schon in der ältern Geschichte einige bemerkenswerthe Spuren. Aus diesem Gesichtspunct scheint uns namentlich die Erzählung Herodots I. 46. sq. von der berühmten Befragung der Orakel durch den König Kroesus betrachtet werden zu müssen. Höchst wahrscheinlich hatte sie Herodot von den Delphischen Priestern selbst vernommen. Diese Quelle gibt er wenigstens c. 20. bei einer andern Gelegenheit an, und die Ausführlichkeit, mit welcher er die Delphischen Weihgeschenke beschreibt, läſst sich nur daraus begreifen, daſs sie für ihn als Geschichtschreiber eine Art von Urkunden waren, deren Gebrauch aber erst durch die damit verbundenen traditionellen Nachrichten der Priester seine Ergänzung erhielt. Dies vorausgesezt, können wir uns nun bei dieser Erzählung der Delphischen Priester keinen andern Zwek denken, als diesen: den Vorrang ihres Orakels vor andern Anstalten dieser Art, seine über alle Zweifel erhabene göttliche Auctorität, ja sogar seine ausschlieſsliche Infallibilität auszusprechen. In dieser Absicht werden hier alle andere damals berühmte Orakel mit dem Delphischen zusammengestellt, und zwar so, daſs man wohl sieht, es sey nur darum zu thun, das Delphische über andere zu erheben. Während von diesen gesagt wird, es wisse niemand etwas von ihren Aussprüchen zu sagen, und es habe keine ihrer Antworten den König befriedigt, enthält dagegen der Delphische Spruch geradezu eine Beschreibung der Allwissenheit des Orakels: *Οιδα δ᾽ εγω ψαμμȣ τ᾽ αριθμον, και μετρα θαλασσης, και κωφȣ συνιημι, και ȣ φωνευντος ακȣω* etc. Dennoch sieht man aus c. 49. und 52. daſs auch das Orakel des Amphiaraus den König befriedigte, aber diese Nachricht hörte He-

rodot wohl nicht in Delphi, sondern von den Priestern des Amphiaraus, die auch ein Weihgeschenk des Kroesus aufzuweisen hatten, cfr. c. 52. Der Gedanke an eine geheime Politik des Delphischen Orakels ist hier wohl nicht abzuweisen. Schon bei demjenigen, was als Absicht des Kroesus bei der Befragung des Orakels angegeben wird, liegt gar zu deutlich die Absicht zu Grund, eine solche Thatsache zu geben, welche auf eine ganz auffallende Weise im Stande sey, alle Zweifel gegen die Infallibilität des Orakels ein für allemal niederzuschlagen. Eine der Hauptsache nach gleiche Tendenz verräth, was Herodot VIII. 35. — 39. meldet. Als ein Theil des Persischen Heers den Delphischen Tempel zu plündern heranzog, wurden die Feinde durch Schreknisse zurükgetrieben, die offenbar von einer absichtlichen, ganz nach ihrer Wirkung auf die Phantasie berechneten Veranstaltung der Priester herrührten. Aus dem Tempel der Athene Pronäa erschollen Stimmen und Kriegsgeschrey, Kriegswaffen waren ganz von selbst vor dem Tempelhaus zu sehen, zwei gewappnete Männer von übermenschlicher Gröſse jagten den Feinden nach, Felsstüke stürzten mit groſsem Getöse vom Gipfel des Parnaſsos herab, und Blize fielen vom Himmel. Es ist dies um so auffallender, da, wie wir aus Paus. X. 23. Justin. XXIV. 8. sehen, bei dem Einfall der Gallier unter Brennus sich dieselbe Scene wiederhohlte. Auch jezt hieſs der Gott die Delphier ohne Furcht seyn, und ward selbst der Beschüzer seines Heiligthums. Daſs die Priester von solchen von der Religion entlehnten Vertheidigungsmitteln Gebrauch zu machen pflegten, bestätigt auch was Livius VII. 17. von den Tarquiniensischen Priestern erzählt.

Denken wir uns nun sowohl nach dem gleich anfangs aufgestellten Gesichtspunct, als auch nach der bisherigen Ausführung, die Priesterschaft, die die In-

haberin der Orakel war, mit einem höheren Grade von Bildung und Aufklärung einem noch roheren Volke gegenüber, so ergiebt sich uns über die ganze Bestimmung und Wirksamkeit dieser Institute eine von der gewöhnlichen Ansicht sehr abweichende. Was man sonst als Hauptzwek der Orakel allem andern voranstellte, daſs sie über künftige Ereignisse, die ausserhalb der Sphäre der menschlichen Erkenntniſs liegen, höhere übernatürliche Aufschlüsse ertheilen wollten, wobei die Hauptansichten seit der Zeit der ersten christlichen Kirchenlehrer bis auf die neuere nur darüber getheilt waren, ob die den Orakeln zugeschriebene göttliche Allwissenheit eine Wirkung eines dämonischen, erst durch Christus aufgehobenen Einflusses, oder nur das Werk des menschlichen Betruges gewesen sey, hat nur eine sehr untergeordnete Bedeutung. Die Orakel waren überhaupt in der ältesten Zeit, und diese müssen wir doch vorzugsweise vor Augen haben, wenn wir nach dem eigentlicheu und urprünglichen Zweke derselben fragen, Anstalten, an welche sich jeder vertrauensvoll wandte, welcher im Falle einer gröſsern oder geringeren Noth, entweder eines Schuzes, wie z. B. gegen die Blutrache, oder eines Rathes und einer Belehrung bedurſte, ganz hervorgegangen aus dem Zustande einer noch unmündigen, unselbstständigen, fremder Leitung folgenden Menschheit. Daher bezeichnet sie auch der gewöhnliche Ausdruk der von der Befragung und Antwort-Ertheilung derselben gebraucht wird, χϱᾶν, χϱησϑαι, χϱηςηϱιον, als Anstalten der Noth und des Bedürfnisses. Die Antworten waren Belehrungen, die der Priester im Namen der Gottheit zwar nach menschlicher Einsicht, aber doch einer vollkommneren, als der Fragende besaſs, ertheilte, und sie sollten nicht blos den geringeren Bedürfnissen des Lebens, sondern weit mehr den wichtigern Angelegenheiten der Men-

schen zu Hülfe kommen, Recht und Ordnung in die gesellschaftlichen Verhältnisse einführen und den Samen der sittlichen und religiösen Cultur ausstreuen, demnach Mittel einer Volks-Erziehung seyn, durch welche das Volk, selbst wenn es gegen das Interesse einer solchen Priesterschaft gewesen wäre, doch gewiſs der Natur der Sache nach, allmälig immer mehr einem höheren Zustand geistiger Cultur und Selbstständigkeit näher gebracht werden muſste. Sehen wir dies als die ursprüngliche Bestimmung der Orakel an, so läſst sich auch von der symbolischen und zweideutigen Sprache, die ihnen so eigenthümlich war, daſs deswegen gerade Apollon den Namen *Λοξιας* erhalten haben soll, eine ganz andere Erklärung geben, als nach der gewöhnlichen Ansicht, die eben hierin das Hauptmittel des listigen Betrugs entdekt haben will. Symbolisch ist die Orakelsprache, wie die Sprache des höheren Alterthums überhaupt, es ist die Sprache des Bedürfnisses, durch welche so oft erst der Gedanke zum Bewuſstseyn kommt, und durch welche der Gebildetere besonders sich allein dem ungebildeteren, von der sinnlichen Anschauung abhängigen Menschen verständlich machen kann. Zweideutig aber ist diese Sprache schon deswegen, weil sie symbolisch ist. Dann aber ist diese Zweideutigkeit gewiſs auch als das natürliche Mittel zu betrachten, durch welches sich dem Fragenden in der vom Orakel ertheilten Antwort nur seine eigene Reflexion wie in seinem Reflexe objectiviren sollte. Nehmen wir z. B. eine solche Weissagung, wie die bekannte dem Kroesus gegebene Herod. I. 53. *ην ϛρατευηται επι Περσας μεγαλην αρχην μιν καταλυσαι*, was enthielt sie anders, als die beiden möglichen Fälle, von welchen der eine oder andere, wenn die Handlung zur Entscheidung kam, nothwendig eintreten muſste? Es wurde damit nichts gesagt, als was der Fragende von selbst schon

sich denken konnte, dafs er aber auf diese beide Fälle mit klarem Bewufstseyn reflectirte, und sie gegen einander abwog, dazu sollte ihm eben das Orakel eine äussere Anregung geben. Auch die symbolische Art des Ausdruks konnte in dieser Beziehung nicht blos eine durch das Bedürfnifs gebotene, sondern freigewählte Art der Mittheilung seyn, um eine solche Zweideutigkeit zu bewirken, in welcher sich nur des Fragenden eigenes Selbstbewufstseyn objectiviren sollte. That z. B. das Orakel Herod. I. 55. den Ausspruch: Wenn ein Maulthier König der Meder werde, dann solle der Lyder auf die Flucht bedacht seyn, so schien es zwar allerdings, dem wörtlichen Sinne nach, von einer Unmöglichkeit zu reden, sofern aber der Ausdruk ebenso gut auch eine symbolische Bedeutung haben konnte, so mufste der Fragende sich doch auf der andern Seite einen möglicher Weise in der Wirklichkeit eintretenden Fall denken. Die Antwort kehrte also auch auf diese Art nur wieder zu seiner Reflexion zurük. Was demnach überhaupt der Gesichtspunct ist, aus welchem die Orakel zu betrachten sind, dafs sie nämlich eine im Geiste des Menschen liegende religiöse Idee äusserlich objectiviren sollten, dies findet auch wieder in einer einzelnen untergeordneten Beziehung statt. Ob nun aber die Priester auch wirklich bei der Zweideutigkeit ihrer Orakelsprüche die Absicht hatten, dadurch, dafs sie die Frage an den Fragenden selbst zurükgehen liefsen, ihm einen Impuls zur Uebung und Bildung seiner eigenen Geisteskraft zu geben, ist in Hinsicht der einzelnen Fälle, die hier in Betracht kommen können, zwar keineswegs allgemein zu bejahen, aber gewifs ebenso wenig allgemein zu verneinen. Sind überhaupt die Orakel als ethisch-religiöse Anstalten anzusehen, haben sie wirklich nicht blos einen zufälligen, sondern beabsichtigten Einflufs auf die Bildung und Erziehung des

Volkes gehabt, warum sollte es nicht ihr Zwek gewesen seyn, auch auf die angegebene Weise zu wirken? Dafs ihnen wenigstens eine auf einen solchen Zwek gerichtete indirecte Wirksamkeit nicht fremd war, davon gibt uns die Erzählung bei Herod. I. 159. einen sehr deutlichen Beweis. Das Orakel beantwortet eine Frage, worauf sich die Antwort in dem eigenen Bewufstseyn des Menschen deutlich genug aussprach, auf die gerade entgegengesezte Weise, um dadurch den Menschen zu nöthigen, bei solchen Fragen nicht erst eine äussere Auctorität zu suchen, sondern auf die Stimme seines eigenen Bewufstseyns zu hören.

Es darf uns demnach auch die übelberüchtigte Zweideutigkeit der Orakel nicht bestimmen, in ihnen nur Anstalten des Betrugs und des Priester-Interesses erbliken zu wollen, es ist hier vielmehr derselbe Fall, der uns bisher bereits auf mehreren Hauptpuncten des Systems der alten Naturreligion begegnet ist, was man so gerne zum vorherrschenden Gesichtspunct macht, ist nur das Untergeordnete, das erst Hinzugekommene, es ist nur diejenige Seite, auf welcher der alte reine Glaube seiner Ausartung und völligen Auflösung entgegenzugehen anfing. Wir glauben auch hier drei Hauptperioden unterscheiden zu müssen. Die erste Periode ist diejenige, in welcher die Orakel für rein göttliche Institute galten, die göttliche und menschliche Thätigkeit flofs in dem Glauben, auf welchem die Auctorität der Orakel beruhte, in Eins zusammen, was der Priester im Namen der Gottheit sprach, war der Ausspruch des Gottes. Aber man vergesse dabei nicht, in welchem weiten Sinne die älteste Ansicht von der engen und unmittelbaren Verbindung der Gottheit mit der Natur und dem Menschen für göttliche Wirkung und Offenbarung alles hielt, was über die noch so beschränkte Sphäre des gewöhnlichen Bewufstseyns des Menschen hinauslag. Ihrem ursprünglichen Zweke nach

waren die Orakel Anstalten, die, durch das Bedürfnifs ins Daseyn gerufen, hauptsächlich dazu mitwirkten, den ersten Anfang einer bessern Cultur unter einer noch hülflosen und rohen Menschheit zu begründen, und das noch schlummernde, höhere, sittlich religiöse Bewufstseyn zu weken. Die zweite Periode ist diejenige, in welcher man bereits zwischen einer göttlichen und menschlichen Thätigkeit bei den Orakeln zu unterscheiden begann (wie z. B. Soph. Oed. Tyr. 692. χρησμος ηλθε — εκ ερω Φοιβε γ᾽ απ᾽ αυτε, των δ᾽ ὑπηρετων.). Es war die Zeit, in welcher die Zweifelsucht eines Kroesus erwachte, in welcher man bereits auch von Beispielen wufste, dafs die Pythia statt der göttlichen Begeisterung menschlichem Einflusse in sich Raum gegeben habe, wovon das älteste bemerkenswerthe Beispiel das von Herodot V. 63. erzählte ist. Aber es konnte dies, wie wir zugleich sehen, den einmal bestehenden Glauben an die Göttlichkeit der Orakel nicht stören, ihr altes Ansehen blieb ungekränkt, und wenn man auch gleich in solchen Fällen, wie Thuc. I. 25. 28., vielleicht fragen dürfte, ob sie nicht mehr nur mit menschlicher Auctorität ihren Rath und ihre Entscheidung zu ertheilen schienen, so schrieb man ihnen doch gewifs auch dabei irgend eine höhere Auctorität zu. In der dritten Periode aber dachte man sich die menschliche Thätigkeit nicht mehr blos periodisch statt der göttlichen eingreifend, sondern allmälig immer mehr die ganze Wirksamkeit der Orakel nur von jener ausgehend. Der alte Glaube löste sich in Unglauben auf, und nur der diesem zur Seite gehende Aberglaube wurde die Stüze, durch welche ein ganz anderes Interesse der Priesterschaft, als in der alten Zeit, das alte Ansehen ihrer Institute noch aufrecht erhalten wollte. In dieser Periode mag dann die Ansicht an ihrer Stelle seyn, die Antonius van Dale in seiner Schrift: De oraculis veterum ethnico-

rum durch eine umständliche Untersuchung, auf welche Art die Orakel gegeben worden, welche Vorbereitungen man mit den Fragenden vorgenommen, wie sorgfältig man sie ausgeforscht, wie überhaupt alles nur auf den Vortheil und die Bereicherung der Priester berechnet gewesen sey, von den Orakeln ganz im Allgemeinen geltend zu machen suchte. Man vergl. wie schon Cicero Divin. II. 57. über das schon zu seiner Zeit exspirirende Delphische Orakel urtheilte.

Prodigien und Orakel beziehen sich auf den gemeinschaftlichen höhern Begriff der göttlichen Einwirkung und Offenbarung, und die in ihnen ausgedrükte religiöse Idee erscheint in beiden in bildlicher Form. Da aber das Bild in das Symbol und den Mythus sich theilt, so gehören die Prodigien in die Sphäre des Symbolischen, die Orakel in die Sphäre des Mythischen. Jene sind vorzugsweise Erscheinungen der Natur, diese vorzugsweise Handlungen einer Person, bei jenen offenbart sich die göttliche Einwirkung in der Objectivität der äussern Anschauung, bei diesen entweder in der Subjectivität des Gefühls, oder doch wenigstens nur in einer auf einen engern Kreis beschränkten äussern Anschauung, in der Anschauung einer handelnden Person (des die Stelle der Gottheit vertretenden Priesters), die Art der Einwirkung ist bei den Orakeln eine minder sinnliche, mehr geistige, und zugleich ist der Eindruk successiv, während er bei den Prodigien momentan ist. Wie aber überhaupt die beiden Formen, das Symbol und der Mythus, durch gewisse Uebergänge vermittelt werden, so berühren sich auch die Prodigien und die Orakel gegenseitig in ihren einzelnen Arten. Annähernd an die Form des Mythus ist diejenige Art von Prodigien, welche, wie die Traum-Prodigien, der Subjectivität einer innern Anschauung angehören, und am meisten tragen diejenige Traum-Prodigien die mythische Form an sich, in

welchen eine mythische Person redend auftrit. Sie unterscheiden sich aber, so wie auch die Prodigien, die in Götterstimmen bestehen, von den eigentlichen Orakeln noch dadurch, dafs die mythische Person, an welche sie geknüpft sind, die blos symbolische Bedeutung ihres Wesens auffallender verräth, als es bei den mythischen Personen der Orakel der Fall ist. Denn je selbstständiger die mythische Person wird, desto mehr entfernt sie sich auch vom Symbol. Annähernd dagegen an die Form des Symbols sind nicht blos die Orakel im weitern Sinn, welche noch ganz die symbolische Natur der Prodigien an sich tragen, sondern auch diejenige eigentliche Orakel, in deren Aussprüchen das Symbolische des Ausdruks vorherrschend ist. Sie enthalten eine solche symbolische Anschauung, in welcher das der mythischen Form der Orakel (der Rede) eigene Successive des Eindruks mit dem Momentanen des Eindruks der Prodigien sich verbindet. Daher ist es auch die Form der Allegorie, in welcher sie erscheinen, cfr. Herod. V. 92. Und wie die Allegorie ihre Typen am liebsten aus der Thierwelt entlehnt, so ist es hauptsächlich auch die Thiersymbolik, in welcher sich die genannten Arten der Prodigien und Orakel berühren. Man vgl. z. B. Herod. V. 92. mit I. 78. und 55. Die Thiersymbolik der Prodigien ist eine höhere der mythischen Form nähere Stufe als die eigentliche Natursymbolik der Prodigien. Die allgemeinen Bestimmungen über Symbol, Allegorie, Mythus finden hier vollkommen ihre Anwendung, und wie wir in der historischen Betrachtung das Symbol dem Orientalismus, den Mythus dem Hellenismus zugewiesen haben, so sehen wir auch jezt die Prodigien vorzugsweise dem Orient, und die Orakel vorzugsweise Griechenland eigenthümlich. Ist auch im Orient da und dort von Orakeln die Rede, so ist doch gewifs ein solches Orakel, wie das Delphische war,

als eine rein griechische Erscheinung anzusehen, die wir nirgends wieder finden, selbst in Italien*) nicht, weil auch hier nicht der Mythus das freie selbstständige Leben erreicht hat, das er in Griechenland entwikelte. Dagegen sehen wir in der Jüdischen Religion, wie sie überhaupt die höhere Potenz des schon in der Griechischen Religion sich entwikelnden mythisch-ethischen Geistes ist, an die Stelle der Orakel der Naturreligion in einer höheren Ordnung die Jüdischen Propheten treten, und wenn im Christenthum, was die Jüdischen Propheten in der Vielheit waren, Christus, als der Eine durch den heiligen Geist wirkende Prophet, in der Einheit ist, so sehen wir auch hier wieder denselben Stufengang von der Mannigfaltigtigkeit des Naturbewufstseyns, wie es sich in den Prodigien nnd Orakeln ausspricht, zur Einheit des ethischen Bewufstseyns im Christenthum, wie wir ihn früher schon im Allgemeinen ausgeführt haben. Den Uebergang macht auch hier theils die schon in der Griechischen Religion in der Idee eines *Ζευς Πανομφαιος*, welchem auch selbst Apollon nur als Prophete Aesch. Eum. 19. Soph. Tyr. 498. coll. 470. dient, ausgedrükte persönliche Einheit, theils die ethische Tendenz, die selbst schon bei den Griechischen Orakeln nachzuweisen ist, aber erst im Jüdischen Prophetenthum, obwohl auch dieses noch nicht rein ethisch, son-

*) Was die Orakel bei den Griechen waren, waren bei den Römern die Sibyllinischen Orakel. Dafs aber der vage Begriff dieser obgleich in Büchern niedergeschriebenen doch nicht auf den Begriff einer bestimmten Person (denn wie unbestimmt ist der Begriff einer Sibylle?) zurükzuführenden Orakel sie den Prodigien eben so nahe stellt, als den eigentlichen Orakeln, ist von selbst klar. Je unbestimmter und vager das Bewufstseyn ist, von welchem Prodigien und Orakel ausgehend gedacht werden, desto mehr ist es, wie bei den eigentlichen Prodigien, ein blosses Naturbewufstseyn.

dern vorzüglich ethisch-politisch wirkte, sich in höherer Reinheit manifestirt. Obgleich aber die ethische Tendenz in der Griechischen Religion bei den Orakeln sichtbarer ist, als bei den Prodigien, so beziehen sich doch beide auf die gleiche Weise auf die Idee der Religion, wie sie in Hinsicht der Form im Bilde ihre Einheit haben. Sie sind Offenbarungen und Einwirkungen der Gottheit, die zum Besten des Menschen geschehen, um das Dunkel des irdischen Daseyns aufzuhellen, um vor Gefahren zu warnen, vor Uebeln zu schüzen, um in den mannigfachen Verwiklungen, die das Leben mit sich führt, einen leitenden Faden in die Hand zu geben, zugleich aber auch die göttlichen und menschlichen Rechte ins Bewufstseyn zu rufen, ohne welche das Wohl des Menschen nicht bestehen kann, sie sind mit Einem Wort Mittel der Förderung des Lebens nach den verschiedenen vorkommenden Bedürfnissen desselben, womit wir auf den Gesichtspunct wieder zurükkommen, von welchem wir oben ausgegangen sind.

Allein die genannten Offenbarungen und Einwirkungen der Gottheit betreffen nur einzelne, zufällige, erst im zeitlichen Verlaufe des Lebens sich ergebende Bedürfnisse, sie stellen nur eine besondere Beziehung der allgemeinen göttlichen Vorsehung und Weltregierung dar, welche, wie diese überhaupt, nach dem Character der Naturreligion symbolisch-mythisch versinnlicht ist. Daher entsteht nun mit Recht die weitere Frage, ob nicht die Naturreligion auch in denjenigen Formen, in welchen sie sich realistischer gestaltet, auch solche Einwirkungen der Gottheit statuirt habe, welche tiefer in das eigentliche Wesen und die Natur des Menschen eingreifen, und demjenigen Verhältnifs näher kommen, in welches die schon oben angegebene idealistische Ansicht der Indischen und Persischen Religion die Gottheit als das Unendliche

zu der Endlichkeit der menschlichen Natur gesezt hat. Wir kommen damit auf diejenige Lehre der Naturreligion, nach welcher die Gottheit nicht blos in einzelnen Erscheinungen und Wirkungen, sondern ihrem eigentlichen Wesen nach, mit der ganzen Fülle ihrer Gotteskraft mit dem Menschen in Verbindung trit, auf die Lehre von den Incarnationen und Menschwerdungen der Gottheit.

Nach der Indischen Lehre ist schon die Welt an und für sich eine Verkörperung des Brahma. Aber Brahma trit als Weltschöpfer zurük, und überläſst die von ihm geschaffene Welt dem erhaltenden Gott Vischnu, welcher nun, wie Brahma sich als Weltschöpfer durch Verkörperung seines Wesens geoffenbart hat, ebenso seine erhaltende Eigenschaft dadurch äussert, daſs er in gewissen ausserordentlichen Verwandlungen seines Wesens in der Welt auftrit. Es sind dies die in der Indischen Religion und Mythologie eine so bedeutende Stelle einnehmenden Avataras oder Herabsteigungen der Gottheit (Avatar descensus), von welchen namentlich zehen auf den ganzen Zeitraum von vier Yugs oder Weltaltern gerechnet werden. Wir deuten sie nach Link (die Urwelt und das Alterthum erläutert durch die Naturkunde Berlin 1820. I. Th. S. 279.) kurz an, da wir in dieser Schrift zugleich eine für unsern Zwek nicht unwichtige Bemerkung hierüber finden: „Die drei ersten derselben, in welchen Vischnu als Fisch, Schildkröte und Eber (oder Antelope) erscheint, beziehen sich auf die Rettung der Welt aus den Fluthen, Vischnu erscheint darin noch als Thier, und zwar in einer Stufenfolge von den unvollkommeneren zu den vollkommneren Thieren. In der vierten Verkörperung ist er halb Mensch, halb Thier, und zwar Löwe, in der fünften ein Zwerg, in der sechsten ein Brahmane Parasurama, in allen drei kämpft er mit Riesen, Ungeheuern, Teufeln. In der siebenten führt

er als einer vom Kriegerstamm (Kschetrija) unter dem Namen Srirama oder Ramtschund (Rama - Thandra) Krieg mit Ravana, König von Lanka oder Ceylon, einem Riesen und Ungeheuer, der ihm seine geliebte Sita geraubt hatte. Der Fürst der Affen und Bären, Hanuman, selbst ein Affe, stund ihm kräftig bei, denn noch ist Vischnu mit der Thierheit verbunden. Die beiden Verkörperungen begegnen sich in dieser Erscheinung, und kämpfen mit einander, ohne sich zu kennen, endlich erkennen sie sich, und die frühere beugt sich vor der spätern. In der achten Verkörperung wird Vischnu zu Madu von Dewagui, der Schwester des Königs Kamsa, geboren, von diesem verfolgt wunderbar gerettet, bringt unter Hirten und deren Weiber eine glükliche Jugend zu, wird Krieger aus Liebe zur Gerechtigkeit, und sein Leben ist eine Reihe von schönen und grofsen Thaten. Er heifst in dieser Verkörperung Krischna, der Schwarze. In der neunten erscheint er als Buddha, als stiller weiser Gott. In der zehenten erscheint er als Zerstörer Calci.“ Link macht bei diesen Verkörperungen Vischnu's mit Recht auf den Uebergang von der Natur auf die Menschheit aufmerksam. Nur ist dies nicht blos naturhistorisch, sondern in religiöser Beziehung zu nehmen. Vischnu's Verkörperungen haben überhaupt den Zwek, die bestehende Ordnung der Welt zu erhalten, insbesondere aber ist es die hauptsächlich durch dämonische Einwirkungen überhand nehmende Bosheit und Gottlosigkeit der Menschen, welche eine solche göttliche Dazwischenkunft nothwendig macht*). In

*) Die Veranlassung zur siebenten Verkörperungen Vischnu's in der Person Rama's wird im Ramayan auf folgende Weise erzählt: Dscharata, der König der Stadt Uyodhyo, dem kein irdisches Gut mangelte, wurde nur durch die Besorgnifs getrübt, sein Geschlecht möchte mit ihm untergehen, denn er hatte keinen Sohn. Er beschliefst durch die heiligste und

dem ersten Avatar kam das Verderben des ganzen Menschengescklechts daher, daſs der Daint Hajagriva

verdienstlichste gottesdienstlichste Handlung der Indischen Religion, durch ein Pferdeopfer (Ushwameda, s. unten) die Götter zur Gewährung ſeines sehnlichsten Wunsches geneigt zu machen. Das Pferdeopfer wird vollbracht. Alle Götter sind davon entzükt. Brahma, der Fürst der Götter, Sthanu (Siwa) und Narayana, das Haupt der Wesen, die vier Träger der Welt (Indra, Herrscher im Osten, Yama im Süden Varana vom Westen, Kuvero vom Norden) alle Gandharva's die Siddha's und die göttlichen Weisen, jeder hat ſeinen Theil empfangen. Noch im Gefühl der genossenen Freude treten die Götter mit gefaltenen Händen vor Brahma, und bitten um die Zerstörung der furchtbaren Macht des boshaften Ravana, des Fürsten der Rakscha's, welcher durch die Vergünstigung Brahma's, von welchem er durch langjährige Büssungen den Segen sich erworben: „Kein anderes Wesen sollst du fürchten dürfen, als den Menschen," (so erbebte Ahriman am meisten vor den reinen Fervers der heiligen Menschen s. Abht. I. S. 27.), unverwundlich den Waffen der Götter, der Danava's und der Yaksha's allen Andachtsübungen abhold ist, das menschliche Geschlecht grausam verfolgt, und besonders alle Weiber auszurotten trachtet, eingedenk der Beschränkung des Segens von Brahma, aber auch die göttlichen Weisen, die Yaksha's, die Gandharva's und die Upsara's quält, und ihrer viele, als sie im Walde Nandana (dem Garten des Indra) sich belustigten, tödtete. „Wenn Ravana bleibt, so verliert die Sonne ihre Kraft, die Winde hören aus Furcht vor ihm zu blasen auf, das Feuer zu brennen, und das Meer seine Wellen zu wälzen." Kaum hat Brahma ihnen verheiſsen, daſs dieser Raksha, weil er die Menschen so grausam verfolge, durch einen Menschen sterben solle, als der herrliche Vischnu herzutrit," der Herr der Welt, in Gelb gekleidet, mit Händeschmuk von glühendem Gold, reitend auf Vinuteya, wie die Sonne auf einer Wolke, mit seiner Muschel, seiner Wurfscheibe, und seiner Keule in seiner Hand." Nachdem die himmlischen Götter ihn angebetet, und Brahma ihn bewillkommt, so erflehen alle himmlische Götter von ihm, sich in vier Theile zu theilen, und in den Leibern der drei Gemahlinen des Königs von Uyodhyo als dessen Sohn die Menschennatur anzunehmen.

dem ruhenden Brahma die Veda's gestohlen hatte. Alle Menschen wurden böse, ausser den sieben Rischis und Satjaurata, König von Dravira. Da erschien Vischnu als Fisch, und Satjaurata wurde der Indische Noah. Nach der Fluth erschlug Vischnu den bösen Daint, riſs ihm mit seinem Horn den Bauch auf, nahm die Vedas, die derselbe verschlungen hatte, heraus, unterrichtete in ihnen den Satjaurata, und gab sie dem Brahma zurük. S. Creuzer Symb. I. Th. S. 602. Klaproth Asia Polygl. S. 21. So vergrub auch der Babylonische Sisuthros, ein anderer Noah, auf Befehl der Gottheit vor der Fluth die h. Schriften in der Sonnenstadt Sippara, und nach der Fluth wurden die geretteten Bücher wieder ausgegraben. S. Buttmann über den My-

und dann im Kampfe mit Ravana „das Schreken der Welt, welcher unverwundbar den Göttern ist" zu tödten. Vischnu verspricht ihre Bitte zu erfüllen, den Ravana mit seiner ganzen Nachkommenschaft, allen seinen Verwandten, Freunden, Räthen zu vernichten, und eilftausend Jahre die Erde schüzend, in menschlicher Gestalt verkörpert, unter den Menschen zn verweilen. Vischnu verschwindet aus der Versammlung der Götter und Dasharata erhält bald die Gewisheit, daſs sein Ushwameda gnädig von den Göttern aufgenommen worden. Bei einem zweiten Opfer erhebt sich aus dem Opferfeuer eine herrliche übermenschliche Gestalt, sie überreicht das Gefäſs mit dem göttlichen Payasa (eine Art von Milch aus Reis bereitet) der Milchspeise der Himmlischen dem Rishayashringa mit den Worten: Schau in mir zweimal Geborener einen Ausfluſs aus Brahma, und überreiche dieses Gefäſs dem Könige. Der König vertheilt die himmlische Speise an seine Gemahlinen, und bald sind sie schwanger mit Söhnen, kräftig wie das Feuer der Sonnenstrahlen. Unter den Gemahlinen ist der trefflichen Kushilya das Glük beschieden, in Rama den menschgewordenen Vischnu zu gebären, Lakshmana und Shatraghna sind die beiden Söhne der Sumitra, und Bharata der Sohn der Kikeyi. S. Wilken's Anzeige der im Jahre 1806. zu Serampur erschienenen Originalausgabe des ersten Buchs des Ramayan in den Heidelb. Jahrb. 1824. nr. 21. sq.

thus von der Sündfluth. 1819. S. 22. Indem hier das Verderben und die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes von dem Verlust und der Wiedergewinnung der Vedas abhängig gemacht werden, so wird dadurch zugleich auch die Verkörperung Vischnu's mit dem Zweke in Zusammenhang gesezt, aus welchem Brahma die Veda's geoffenbart hat. Der Endlichkeit der Welt und der menschlichen Natur muſs eine göttliche Dazwischenkunft zu Hülfe kommen, diese geschieht das einemal nach der ideellern rein-religiösen Ansicht durch die Offenbarung der Veda's, das anderemal nach der realistisch - mythischen Darstellung durch die Verkörperung Vischnu's. So treffen auch hier wieder Brahma und Vischnu in Einem Begriffe zusammen.

Aus der Persischen Religion findet hier Mithras seine Stelle, dessen Verhältniſs zu Ormuzd dem Verhältnisse Vischnu's zu Brahma im Allgemeinen nicht sehr ferne steht. Nach den Zendschriften ist er der reine, groſse Mithra-Ized, deſs Körper von Licht glänzt, wie der durch sich selbst leuchtende Mond, welcher angerufen wird als der groſse, starke König, als Heldenläufer und Siegesheld, als der schlaflose Schuzwächter der Welt und Irans, der tausend Ohren und zehentausend Augen hat. Er hält fort und fort Stand zwischen Sonne und Mond. Ormuzd hat ihn auf dem Albordi zum Mittler für die Erde geschaffen. Er läuft vom Albordi aus, durchkreiset den ganzen Raum zwischen Himmel und Erde, bis er wieder zur Brüke Tschinevad zurükkommt. Ormuzd schuff ihn zum Mittler der Erde, daſs er sie weit mache in Ormuzd's Welt, ihr Weite und Fruchbarkeit gebe, da Devs sie drüken. Ormuzd selbst hat dem Mithra priesterliche Kleider angelegt, und er verkündigt unter den Himmlischen das reine Wort. Albordi ist sein Thron, hier segnet er die ausflieſsenden Wasser mit

Keimen, und von Ormuzd zum Hauptwächter über alle Fervers bestellt, schenkt er der Erde reine Fervers, und führt über ihr ganzes Antliz seine reine und heilige Ordnungen, er der Keim der Keime, der Getreide und Weiden und der dürren Erde Kraft gibt, der Wasser mehrt und Bäume, der Befruchter und Begrüner der dürren Wüsten, der Herr der organischen Zeugung. S. Rhode Zends. S. 264. sq. Hammer Wien. Jahrb. Bd. X. S. 210. sq. So deutlich im Allgemeinen Mithras durch diese Prädikate bezeichnet ist, so abweichend sind gleichwohl die neuern Untersuchungen über die nähere Bestimmung seines Wesens. Die Hauptdifferenz kommt auf die Frage zurük: In welchem Sinne Mithras die Sonne ist, und in welchem nicht? Daſs Mithras in einer nahen Beziehung zur Sonne steht, machen schon die in den Zendbüchern ihm gegebenen Prädicate, welche beinahe alle mit dem Begriffe der Sonne vollkommen zusammenstimmen, sehr wahrscheinlich. Die Wurzel des Namens Mitras (der in den Sendschriften Mehre, im Dessatir aber wie im Griechischen Mithras lautet Hammer Heid. Jahrb. 1823. Febr.) nämlich Mihr, hat in der Zendsprache auch die Bedeutung Sonne. S. I. Abth. S. 61. Nach spätern Griechischen Zeugnissen, wie z. B. dem des Strabo (Lib. XV. *τιμωσι δε και Ηλιον, ὀν καλεσι Μιϑραν*), ist ohnedies hierüber kein Zweifel. Auf der andern Seite darf aber auch nicht übersehen werden, daſs Mithras in den Zendbüchern wirklich auch wieder von der Sonne unterschieden wird. Er wird ja öfters neben der Sonne besonders genannt, und es wird ausdrüklich von ihm gesagt, daſs er immer Stand halte zwischen Sonne und Mond. Aus diesem Grunde hauptsächlich hat daher namentlich Rhode Zends. S. 264. — 290. die Behauptung zu begründen gesucht, Mithras sey gar nicht die Sonne, sondern der Planet Venus, welcher als Morgen- und Abendstern das dem

Mithras beigelegte Mittler-Amt erfülle, und wegen des starken Morgen- und Abendthaus der wärmeren Länder auch als die Quelle der Fruchtbarkeit und des Wachsthums betrachtet werde. Damit wird sodann die bekannte Stelle Herodots I. 131. in Verbindung gesezt, daſs die Perser die Urania Aphrodite, welche mehrere Völker des Orients unter verschiedenen Namen verehrt haben, Mitra nannten. Diese Mitra Herodots sei der Mithras der Perser. Die Einwendung, die sich hier sogleich aufdringt, wie denn der männliche Mithras und die weibliche Mitra identisch genommen werden können, glaubt Rhode durch die leichte Bemerkung S. 279. beseitigen zu können, dem Geschichtschreiber sey entweder das Doppelgeschlecht des Wesens der Urania - Aphrodite bekannt gewesen, oder, wenn nicht, so habe er doch die weibliche Gestalt desselben bei den Assyrern, Arabern und Griechen gekannt, und so den Namen Mithra als Mitra weiblich genommen, da er seiner Endigung nach an sich in der Griechischen Sprache zu den weiblichen Wörtern gehöre. Die Willkühr dieser Annahme ist ebenso groſs als die Willkühr, mit welcher Herodot die verschiedenen Gottheiten, die sich doch auf Ein Naturwesen bezogen, zusammengestellt haben soll. Damit fällt aber Rhode's ganze Ansicht. Ist, wie wir schon früher gesehen haben, das Daseyn einer weiblichen Mitra der Perser nicht zu bezweifeln, welche eben die schon im Bundehesch genannte Anahid (Rhode S. 292.), oder der auch im Dessatir als weiblich erscheinende Planete Venus (Hammer Heidelb. J. a. a. O.) ist, so kann der männliche Mithras nicht die weibliche Mitra gewesen seyn*), und die Frage nach seinem

*) „Diejenige, welche den Mithras mit der Mitra oder Anaitis vermischen, und ihm seinen Siz im Planeten Venus anweisen, wollen diese beiden Genien für den Morgen- und Abend

eigentlichen Wesen kehrt aufs neue zurük. Damit wird aber die Wahrscheinlichkeit, daſs Mithras, dessen Prädikate so bestimmt auf eine groſse Natur-Anschauung hinweisen, die Sonne gewesen sey, um so einleuchtender. Wenn Hammer die dabei noch zurükbleibende Einwendung, daſs Mithras in den Zendschriften ausdrüklich von der Sonne unterschieden werde, durch die Modification entfernen will, Mithras sey gewiſs nicht die Sonne, sondern der in einem höhern Sinne (denn der eigentliche Ized der Sonne sey Korschid) gedachte Genius der Sonne, so ist diese Unterscheidung von keiner besondern Bedeutung, indem das Verhältniſs des Mithras zur Sonne in keinem Fall ein anderes seyn kann, als das Verhältniſs der Idee zum Symbol. Mithras ist daher, was die symbolische Natur-Anschauung betrifft, von welcher die Idee seines Wesens ausging, wirklich die Sonne, aber das Eigenthümliche seines Begriffs liegt auch hier, wie wir es so oft schon bei den symbolischen Wesen der Mythologie bemerken konnten, in der besondern Art und Weise, wie die gegebene Natur-Anschauung als Symbol aufgefaſst wurde, und in der höhern Idee, welche durch die Steigerung des Symbols zu der Anschauung hinzukam. In dieser doppelten Hinsicht bezeichnet unter den Merkmalen, die dem Mithras gegeben werden, sein Wesen kein anderes treffender als das Prädikat des Mittlers, auf welches wir auch deswegen mit Recht um so gröſseres Gewicht legen, weil Plu-

stern erklären, aber sie bedenken nicht, daſs in dem morgenländischen Mythus immer nur der Genius des Abendsterns erscheint, und daſs sich auch hierin der Gegensaz des Morgen- und Abendländers klar ausspricht, indem dieser in demselben Planeten vorzugsweise nur den Herold des Morgens, und dieser den Boten des Abends liebgewann und verehrte." Hammer W. Jahrb. I. Bd. 1818.

tarch, hierin auf eine merkwürdige Weise mit dem Buchstaben der Zendschriften übereinstimmend, gerade dieses als ein eigenthümlich Persisches Attribut des Mithras hervorhebt, De Is. et Os. c. 46. Ζωροαςρις ὁ *Μαγος* — *εκαλει τον μεν Ωρομαζην, τον δ' Αρειμανιον· και προσαπεφαινετο, τον μεν εοικεναι φωτι μαλιςα των αισθητων, τον δ' εμπαλιν σκοτῳ και αγνοιᾳ, μεσον δ' αμφοιν τον Μιθρην ειναι, διο και Μιθρην Περσαι τον Μεσιτην ονομαζεσιν.* Der Begriff eines Mittlers kann seine nähere Bestimmung nur durch den Begriff des Gegensazes erhalten, welcher vermittelt werden soll. Nach Plutarch ist dieser Gegensaz der Gegensaz zwischen Ormuzd und Ahriman, zwischen welchen beiden Mithras mitten inne steht. Nach den Zendschriften, in welchen Mithras ausdrüklich ein Mittler für die Erde heifst, ist dieser Gegensaz der Gegensaz zwischen der Sonne und der Erde. Der eine Gegensaz bezieht sich mehr auf die dem Begriffe des Mithras zu Grund liegende symbolische Natur-Anschauung, der andere mehr auf die mit dieser verbundene Idee, woraus aber sogleich zu sehen ist, dafs beide Beziehungen, indem ja das Symbol nie von seiner Idee getrennt werden kann, wieder auf Eines zurükkommen. Ein Mittler für die Erde ist Mithras, indem er sie weit macht in Ormuzd's Reiche, d. h. sie dem Lichte eröffnet, und ihr Fruchtbarkeit schenkt. Er ist in dieser Beziehung nicht sowohl die Sonne selbst, als vielmehr eine Personification des von der Sonne ausgehenden wohlthätigen Einflusses auf die Erde, welcher in den Zendbüchern sehr natürlich durch den Ausdruk bezeichnet ist, dafs Mithras Stand halte zwischen der Sonne und dem Mond, welcher leztere, als der Bewahrer des Stiersamens, selbst auch wieder ein Vermittler zwischen der Erde und dem lichten Princip ist, von welchem alle Lebenskraft ausfliefst. Es bedarf aber die Erde eines solchen vermittelnden, ihr

die Einflüsse des Lichts zuführenden Wesens, weil sie den Einflüssen Ahrimans ausgesezt ist, denn die Devs drüken sie, wie es in den Zendschriften in Beziehung auf das Mittleramt des Mithras ausdrüklich heiſst. So ist nun Mithras dadurch, daſs er ein Mittler für die Erde ist, überhaupt der Mittler zwischen Ormuzd und Ahriman, und der Standpunct, von welchem aus er als Mittler zu betrachten ist, ist nicht sowohl die Erde, als vielmehr der Mensch, weil dieser in den eigentlichen Mittelpunct des Kampfes beider Principien gestellt ist. Dem Ormuzd gegenüber ist daher Mithras in einer niedrigern Ordnung ganz dasselbe, was Ormuzd in der höchsten ist, wobei sich uns das Bedürſniſs, den im religiösen Bewuſstseyn sich ergebenden Gegensaz durch ein Vermittelndes auszugleichen, sowohl in Beziehung auf den Inhalt als die Form der symbolisch-mythischen Religion zu erkennen gibt. In Beziehung auf den Inhalt — sofern die Gottheit, in der reinen Idealität ihres Weseus gedacht, dem Endlichen zu ferne steht, als daſs sie in unmittelbare Berührung mit ihm kommen könnte, in Beziehung auf die Form — sofern da, wo die Idee sich über die natürliche Anschauung, die dem Symbol zu Grunde ligt, mit einem solchen Uebergewicht emporgeschwungen hat, wie wir es bei Ormuzd sehen, darin von selbst die Nöthigung ligt, die Idee wieder in ein näheres Verhältniſs zu ihrem Symbol zu sezen, und auf den in der Wirklichkeit ruhenden Grund der Anschauung zurükzuführen. Daher ist die Sonne, das ursprüngliche Symbol der Lichtnatur Ormuzd's, auch das Symbol des Mithras*). Daher ist der Idee nach,

*) Was Plutarch De Is. c. 48. von Ormuzd sagt: Ὡρομαζην τρις ἑαυτον αυξησας απεστησε του ἡλιου τοσουτον ὁσον ὁ ἡλιος της γης αφεστηκε (die Dreifaltigkeit des Ormuzd, die nach Hammer W. J. I. Bd. 1818. in den Mithras-

wie Ormuzd der Herr und Schöpfer der Welt ist, auch Mithras ein demiurgischer Gott, der Herr der Zeugung, in welcher Eigenschaft wir ihn bereits aus Veranlassung des Stieropfers, das er vollzieht, kennen gelernt haben. Dem Ahriman gegenüber ist Mithras der Mittler, sofern er das ideale Princip nicht an und für sich ist, sondern von der Seite betrachtet, von welcher es mit der realen Endlichkeit in die nächste und unmittelbarste Verbindung kommt, durch die Berührung des Ahrimanischen Einflusses gewissermafsen selbst beflekt ist, gleichsam die Dämmerung, die zwischen Licht und Finsternifs fällt. Dadurch unterscheidet sich Mithras, so hoch auch seine Idee gestellt worden ist, dennoch sehr bestimmt von allen andern Wesen der idealen Welt, welche Ormuzd zum Kampfe gegen Ahriman geschaffen hat. So steht nun Mithras zwar mitten inne zwischen Ormuzd und Ahriman, zwischen Licht und Finsternifs, aber im Begriff eines Mittlers ligt keineswegs die Voraussezung, dafs seine Stellung nur ein unentschiedenes Schweben zwischen den beiden Gegensäzen ist. Als das sichtbare Ebenbild des Ormuzd's, als sein rüstigster Kämpfer, als der siegreichste aller Ized's des Himmels, steht er an sich schon dem Ormuzd ungleich näher, als dem Ahriman, dessen Devs er von der Erde vertreiben soll. Obgleich berührt von dem Ahrimanischen Einflusse, gehört er doch, seinem eigentlichen Wesen nach, völlig der idealen Welt an, wie die Zendbücher insbesondere noch dadurch bezeichnen, dafs sie ihn den von Ormuzd bestellten Hauptwächter über alle Fervers nennen. Dadurch ist der Zwek bestimmt,

Mysterien auch in Beziehung auf den Mithras gelehrt wurde), gilt in geringerem Sinn auch von Mithras. Es ist in diesen Worten die Erhebung der Idee über das Natursymbol mythisch ausgedrukt.

für welchen Mithras ein Mittler ist. Ist in den Fervers überhaupt die ideale Welt in ihrer höchsten und absoluten Bedeutung gedacht, so ist in Mithras das nothwendige Verhältnifs ausgedrükt, welches zwischen dem Idealen und Realen, zwischen dem Ewigen und Zeitlichen stattfinden mufs. Mag auch die ideale Welt des Ormuzd's, wenn sie einmal real geworden ist, noch so sehr durch den Ahrimanischen Einflufs getrübt und verunreinigt werden, so ist dennoch Mithras der sichere Hort, der den ewigen Sieg des Ormuzd's über den Ahriman, des Lichts über die Finsternifs, des Guten über das Böse, des Idealen über das Reale verbürgt. Wie die Sonne zwar in das Dunkel der untern Sphäre hinabgeht, aber immer auch wieder mit erneuter Kraft die lichte Höhe ihrer Bahn ersteigt, so führt auch der vom Albordi aus Himmel und Erde umkreisende Mithras, der starke Heldenläufer, die geschaffene Welt aus dem Dunkel der Endlichkeit zur reinen Idealität des Seyns zurük. Er ist demnach der Mittler für die Welt überhaupt. Da aber die Welt ohne den Menschen nichts ist, so ist auch Mithras in seinem eigentlichsten Sinne Mittler für den Menschen, und zwar für diesen sowohl physisch, als ethisch. Physisch ist er es in dem Sinne, in welchem ihn die Zendbücher einen Mittler für die Erde nennen, weil von ihm alle Seegnungen ausgehen, die das physische Leben des Menschen auf der Erde fördern, und die Uebel der Endlichkeit mildern, deren Urheber Ahriman, der Verderber der reinen Schöpfung des Ormuzd's, ist. Im ethischen Sinne ist er ein Mittler für den Menschen, indem er ihm nicht blos gegen die zufälligen Übel des äussern Lebens Hülfe schafft, sondern ihn als ethisches Wesen überhaupt von dem Elend der Endlichkeit erlöst, und in das reine Lichtreich des Ormuzds wieder aufnimmt. In diesem und jenem Sinn kann er auch durch seinen Namen als ein Freund der

Menschen bezeichnet worden seyen. (Mitra heifst im Indischen Freund, wie z. B. Wiswamitra s. Bopp Conj. S. 161. Freund aller Wesen heifst). Dies ist der Sieg, welchen er dem Ormuzd über den Ahriman verschafft, die Versöhnung, die er zwischen beiden stiftet. Diese leztere Idee ist zwar in den Zendbüchern nicht ebenso unmittelbar dargelegt, wie die erstere, aber sie geht nicht blos aus der Idee des Systems überhaupt, und der Stellung des Mithras in demselben unwidersprechlich hervor, sondern es ist hier auch der Punct, in welchem sich die dem Mithras zu Ehren gefeierten Mysterien an die ursprüngliche Idee seines Wesens sehr natürlich anschliefsen. Darauf können wir aber erst bei der Lehre von den Mysterien wieder zurükkommen.

Über die Symbole des Mithras und ihre Beziehung auf die Hauptmerkmale seines Begriffs erlauben wir uns hier noch einige Bemerkungen aus der lehrreichen Abhandlung Hammers über die altpersische Religion in den Wien. Jahrb. Bd. X. 1820. S. 210. sq. beizusezen. Nach Hammer „liegen in den Anrufungen des Mithras in den Zendschriften eigentlich nur drei Hauptbegriffe, nämlich die der höchsten Wahrheit oder Gerechtigkeit, der höchsten Macht oder vermittelnden Thätigkeit, und der höchsten Belebungs- oder Zeugungsfähigkeit. Das Symbol der ersten ist in der mehreren Völkern gemeinen Bildersprache der ältesten Mythologie die Sonne *), das Symbol der zweiten der Hammer (Werkzeug aller demiurgischen Götter, der Kabiren und des Hephästos) oder die Keule (die vor-

*) Vergl. die Th. I. S. 203. angeführten Stellen aus Plato und Hermes Trismegistos in Stob. Eclog. in welcher lezteren der Sonne die αληθεια und δημιουργια als Attribute beigelegt werden. Αληθειαν (so sollte es Th. I. S. 203. heifsen) και την — δημιουργιαν — πεπιστευται.

züglichste Mithras-Waffe, welche als solche dreimal im Zendavesta gepriesen wird, und auch auf Mithras Monumenten vorkommt*)), und das Symbol der dritten der Stier. Wir dürfen uns denselben also nicht blos als Ised der Sonne, sondern müssen uns denselben in weit höherer theologischer Ansicht nach dem Sinn selbst seines Psalmenbuchs Jescht Mitra im Sendavesta als ein höheres göttliches Wesen denken, welches die Sonne der Wahrheit und Gerechtigkeit auf dem Haupte, die Keule der Vernunft oder des Wortes in der Hand führt, und auf dem Rüken des befruchtenden und zeugenden Stiers liegend denselben als das Gefäſs der Weltseele zum Sühnopfer der Schöpfung darbringt, wie in den Vedas der Weltgeist in einem Opfer geschlachtet wird, welches die Götter an ihm, als einem Sühnopfer, vollzogen. — Wir sehen also auf den Denkmalen des Mithras die höchste Wahrheit im Sonnenlichte, die höchste Wirksamkeit und demiurgische Macht in der Keule, oder im Dolch, und die höchsteLebenskraft in dem Weltstier der Sendbücher bildlich vorgestellt. Was ist dies anders, als die Dreifaltigkeit der bisher mit Unrecht blos als neuplatonische Träumereien verläumdeten Zoroastrischen Orakel, Sonnenlicht, demiurgische Feuer-Vernunft, und Weltenseele? Es ist aber diese Dreifaltigkeit der Zoroastrischen Orakel, und des dreifaltigen Mithras (τϱιπλασιος) keine andere, als die schon von Plato erwähnte des höchsten Guts (το αγαϑον), als dessen Bild er die Sonne aufstellt, der Vernunft oder des Worts (ὁλογος), und der Weltseele (ἡψυχη τȣ κοσμȣ), oder die des Hermes Trismegistos Licht (φως) Vernunft (νȣς) und Seele (ψυχη), oder die des Porphyrios, des Vaters (welcher auch im Hermes trisme-

**) Sie ist auch die Waffe des Vischnu. S. oben.

gistos und in den Zoroastrischen Orakeln das Licht genannt wird), der Vernunft (νȣς), oder des Worts (λογος), und der höhern Weltseele (η ψυχη υπερκοσμιος). Diese drei Dreifaltigkeiten, die altplatonische bei Plato, die neuplatonische bei Hermes Trismegistos, die Zoroastrische in den Orakeln, sind keine andere, als die der ältesten Orientalischen Weisheitslehre in den Denkmalen des Mithras bildlich dargestellte, Licht oder Wahrheit und Gerechtigkeit, Vernunft oder Wort und Schöpfungskraft, Geist oder Seele und Leben, im Sonnenball, in der Keule, im Stier. Von diesen drei Bildern ist besonders das zweite, die Keule oder der Dolch, als die eigentliche Mithras-Waffe ganz besonderer Aufmerksamkeit werth. Die Keule des Mithras heifst im Zendavesta, die Keule der Vernunft (νȣς, λογος, σοφια), d. i. das Symbol demiurgischer (weltenschöpfender) Kraft, denn bei Plato ist die Vernunft der Demiurg, in den Sprüchen Salomons war die Weisheit bei Gott, als er den Himmel bereitete VIII. 27. coll. Joh. I. Also Vernunft, Wahrheit und Wort sind auch durch Keule, Hammer oder Dolch, sinnbildlich dargestellt." Auch was Hammer noch weiter über diese in den ältesten Religionen begegnende Symbole und Ideen bemerkt, verdient verglichen zu werden.

Mithras ist, wie sich aus allem Bisherigen ergibt, diejenige Idee der Persischen Religion, welche sowohl den ganzen Inhalt des Systems nach seinen verschiedenen Beziehungen wie in einem Mittelpunct in sich vereinigt, als auch am meisten symbolisch sich ausgebildet hat. Welche mannigfaltige Symbolik hat sich aus den schon in den Zendbüchern vorgezeichneten Grundzügen in den Mysterien und auf den Monumenten des Mithras entfaltet! Mögen auch einige dieser Symbole unstreitig einer spätern Periode angehören, so ist doch bei dieser Symbolik im Ganzen nicht zu

übersehen, dafs Mithras schon ursprünglich, seiner Idee nach, als Demiurg und Vermittler, zwischen die ideale und reale Welt hineingestellt, sich ganz dazu eignete, eine concretere, symbolische Gestalt anzunehmen. Daraus erklärt sich auch, zumal da die beiden Hauptsymbole des Mithras, Sonne und Stier unter die allgemeinsten gehören, die weite Verbreitung dieses Cultus vom Orient bis in den Occident, nachdem er, besonders durch Pompejus Feldzüge in Vorderasien, aus Cilicien zuerst in die Römischen Länder verpflanzt worden war, cfr. Plut. Pomp. c. 24. Ob er von hier aus auch, wie mehrere Monumente beurkunden, in die Thäler der Norischen und Rhätischen Alpen und selbst bis in unsere Gegenden gekommen, oder ob, wie Ritter Erdk. II. S. 908. und Hammer a. a. O. vermuthen, „der Mithrasdienst unserer Ahnen nicht erst ein durch die Römer erhaltener, sondern vielmehr der unmittelbar aus ihrem Asiatischen Stammland von den Ufern des Oxus an die des Ister und Oenus verpflanzte älteste Sonnendienst sey", ist eine Frage, die zwar, wenn wir dabei an andere wichtige Erscheinungen dieser Art denken, mit Recht aufgeworfen wird, aber nicht mit Sicherheit beantwortet werden kann, da die Monumente keine bestimmte Merkmale enthalten, die über die spätere Periode der Römer, in welcher der Eifer für diesen Cultus besonders lebhaft war, hinaufreichen.

In dem Ägyptischen Osiris begegnet uns zwar nur eine andere Gestalt des Persischen Mithras, gleichwohl aber glauben wir jenem mit Recht bereits eine andere Stelle angewiesen zu haben, wie dies die characteristische Verschiedenheit der beiden Religionssysteme, welche namentlich auch an diesen beiden Wesen sichtbar wird, nothwendig macht. Osiris nimmt zwar in dem Ägyptischen Religionssystem ebenfalls nur eine untergeordnete Stelle ein, er ist aber nicht in demselben Sinne ein Mittler , wie es Mithras ist.

Mithras vermittelt seinem abstractesten Begriffe nach überhaupt das Ideale und Reale, aber der Realismus ist in der Ägyptischen Ansicht dem Idealismus nicht auf die gleiche Weise untergeordnet, wie in der Persischen. In jener trit der Idealismus zurük, und der Realismus wird die vorherrschende Ansicht. Daher erscheint Osiris weit mehr als ein selbstständiges Wesen, als ein eigentlicher Gott, und wenn auch der Ägyptische Hermes mit dem Persischen Ormuzd zusammengestellt werden muſs, so ist doch Osiris dem Hermes nicht ebenso untergeordnet, wie Mithras dem Ormuzd, sondern Hermes steht vielmehr dem Osiris nur zur Seite, und das Mittleramt zwischen der idealen und realen Welt wird eine gemeinschaftliche Eigenschaft beider Wesen. In welchem Sinne dies behauptet werden darf, und in welcher Beziehung namentlich Osiris, wenigstens einer Seite seines Wesens nach, ganz dasselbe ist, was auch Mithras ist, kann, um nicht zu trennen, was besser verbunden wird, erst bei der Lehre von den Mysterien auseinandergesezt werden, mit welcher überhaupt unsere gegenwärtige Lehre sehr genau zusammenhängt. Ebendahin müssen wir auch alles dasjenige verweisen, was etwa sonst noch aus der Ägyptischen und Vorderasiatischen Mythologie in Hinsicht der auf dieselbe Idee sich beziehenden weiblichen Naturgottheiten hieher gezogen werden könnte.

Wir gehen daher hier wieder auf die Griechische Mythologie über, in welcher vorzüglich drei sowohl sich selbst sehr nahe stehende, als auch dem Orient vielfach verwandte Götterwesen unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, nämlich die drei Söhne des Zeus Perseus, Herakles, Dionysos, welche sowohl einer sterblichen als unsterblichen Natur theilhaftig, und in der Mitte stehend zwischen den Göttern und Menschen sich auf Erden zum Besten der Menschen durch über-

menschliche Thaten verherrlichen, und am Ende wieder in den Schoos der Gottheit aufgenommen werden, welcher sie ihrem bessern Theile nach angehören.

I. Perseus.

Wir deuten die Grundzüge seiner Mythengeschichte hauptsächlich nach Apollod. II. 4. kurz an. Er ist der Sohn des Zeus und der Danaë, der Tochter des Akrisios, eines Königs von Argos. Um die Tochter vor Nachstellungen zu sichern, verbarg sie Akrisios in einem ehernen unterirdischen Gemach. Aber Zeus, in Gold verwandelt, stürzte sich durch das Dach des Grottenhauses in den Schoos der Danaë herab, und die Frucht davon war Perseus. Akrisios, weil er nicht glauben wollte, daſs Zeus der Vater des Kindes sey, schloſs beide, Mutter und Kind, in einen Kasten ein, und gab sie dem Meere preis. Der Kasten wurde nach Seriphos getrieben, einer der Cykladischen Inseln, wo ihn Diktys, der Bruder des Königs Polydektes, auffing und eröffnete. Hier wird er nun erzogen, bis ihm die Lüsternheit des Polydektes gegen seine Mutter Danaë die Veranlassung gab, seine Heldenbahn zu betreten. Polydektes verlangte, dem Vorgeben nach, um sich um die Hippodameia des Oenomaos Tochter bewerben zu können, von seinen Freunden Geschenke, von Perseus aber das Haupt der Gorgo, womit er dem Jüngling ein ebenso unausführbares und todtbringendes Abentheuer auferlegen wollte, als dem Herakles von Eurystheus, dem Jason von Pelias auferlegt worden ist. Aber Perseus gelangte, von Hermes und der Athene geleitet, zuerst zu den Töchtern des Phorkys, den Schwestern der Gorgonen, den drei Gräen, mit deren Hülfe er den Weg zu den Nymphen fand, von welchen er den unsichtbar machenden Helm des Hades, und die Flügelschuhe erhielt, mit welchen er durch die Luft schritt. Zu diesen eigenthümlichen Attributen erhielt er noch von Hermes die ihn nicht

minder bezeichnende diamantene Hippe, mit welcher er, an den Okeanos gelangt, der Medusa, der allein sterblichen der drei Schwestern, das Haupt abschnitt. Aus dem Blute der Gorgo entsprangen Pegasos, das Flügelrofs, und Chrysaor. Ein neues Abentheuer bestund er hierauf in Aethiopien, wo er das Kepheus Tochter aus dem Rachen des See-Ungeheuers befreite. Nach diesen Heldenthaten kehrte er nach Seriphos zurük. Hier hatte unterdessen seine Mutter vor Polydektes Gewalt ihre Zuflucht zu den Altären genommen. Sie wurde errettet, und Polydektes dadurch bestraft, dafs ihn das vorgehaltene Gorgohaupt in Stein verwandelte. Den Helm und die Flügelschuhe brachte Hermes den Nymphen zzrük, das Gorgohaupt aber ist seitdem das Schrekbild auf dem Schild der Athene Von Seriphos eilte der Held mit der Danaë und Andromeda nach Argos, um den Akrisios zu sehen. Dieser war aus Furcht vor dem Orakelspruch, dafs er durch seiner Tochter Danäe Sohn das Leben verlieren werde, von Argos nach Larissa geflohen. Aber auch so entgieng er nicht seinem Verhängnifs. Perseus folgte ihm nach Larissa, und hier wird bei einem gymnischen Kampf, welchen Teutamios der König von Larissa Akrisios zu Ehren anstellte, die aus Perseus Hand fallende Wurfscheibe das Werkzeug, durch welches er seinen Vater tödtete. Aus Scham hierüber kehrte Perseus nicht mehr nach Argos, sondern nach Tiryns zurük, wo er die Cyklopen-Mauern von Mykenä, erbaute, und ein neues Heldengeschlecht stiftete.

Die Deutung dieses Mythus seiner Hauptidee nach ist durch frühere Bemerkungen schon vorbereitet. Danaë, die Mutter des Perseus, die Argeische Königstochter, ist das Land der Danaer, die fruchtbare Mutter-Erde (χημι, אדם vergl. I. Abth. S. 255.), weswegen Perseus der Danaë Sohn ebenso der Chemmite ist, wie Danaos,

der Nordländer, aus Chemmis gekommen seyn soll. Der goldene Regen, der den Lichtsohn erzeugt, ist der wohlthätige, fruchtbringende Einfluſs des Himmels auf die Erde, welcher die goldene Saat der Demeter aus dem dunkeln Schoose des Erdreichs hervorruft. Die Verflanzung der agrarischen Cultur aus dem Stammlande derselben, aus Oberasien oder Persien, nach Griechenland ist ohne Zweifel eine Hauptidee, die in dem Mythus von Perseus ligt, womit sicher auch das für Perseus so characteristische Symbol des Sichelmessers oder der Hippe zusammenhängt. Der Griechische Mythus läſst sie ihn zwar blos zur Erlegung der Gorgo gebrauchen, aber die Beziehung derselben auf das Goldblech, womit Dschemschid die Erde spaltet, auf den Dolch, welchen Mithras der Stierschlächter führt, auf das Schwerdt, welches die Scythen dem Ares errichteten, liegt zu nahe, als daſs wir sie übersehen können. Die Eröffnung der Erde im beginnenden Frühjahr ist dadurch symbolisirt, und Perseus demnach eine Personification der die Erde zur Fruchtbarkeit erwekenden Frühlingsonne. Fassen wir den Mythus von dieser Seite auf, so stellt sich uns dann in dem Mutter und Sohn auf den Meeresfluthen forttreibenden Kasten der natürliche Gegensaz dar. Es ist derselbe Kasten, in welchem Typhon den Osiris dem Meere übergibt, ein Bild der Herbstzeit, in welcher die Sonne verschwindet, und das winterliche Dunkel die Erde umfängt, ein Bild jener Periode des Jahrs, in welcher Persephone von Pluton in die Unterwelt entführt wird. Daher ist der König des Eilands, an welches der Kasten getrieben wird, Polydektes der Vielaufnehmende, d. h. Pluton Hom. H. in Cer. v. 9. und Diktys sein Bruder ist der Mann des Nezes, womit nach einem bekannten Bilde der Tod alles Lebende fängt. Vergl. Creuzer Symb. Th. IV. S. 46. Nur ein anderes Bild des winterlichen

Dunkels sind unstreitig die schon von der Geburt an grauen Gräen, Hes. Theog. v. 266., und die Gorgonen, die finstern Schrekgesichter, mit welchen der Mond in der verdüsterten Jahreshälfte drohend herabblikt. Beide wohnen am Okeanos, an der äussersten Grenze der Erde, da wo der Tag von der Nacht, die Lichtseite von des Schattenseite sich scheidet. Hes. Theog. 270. Nach Pindar Pyth. X. 45. sind die Gorgonen in der Gegend der Hyperboreer, nach andern in andern Weltgegenden, s. Schol. ad l. c., immer aber, worauf es hier allein ankommt, an dem Ende der Erde. Perseus bekämpft sie mit den Waffen eines unsichtbaren Luftkämpfers, denn in den Luftraum zwischen Himmel und Erde fallen die Veränderungen, welche den Wechsel der Jahreszeiten bestimmen. Und nun, nach Ueberwindung des winterlichen Dunkels, kehrt die goldene Frühlingssonne wieder zurük, aus dem Blute der Medusa springt das geflügelte Roſs, und der Mann des goldenen Schwerdtes freudig hervor, und befreit aus der Knechtschaft und der Zwanges-Ehe des Polydektes (cfr. Pind. Pyth. XII. 26.), welcher, wie Pluton die Persephone, die Danaë auf immer bei sich festhalten will, führt der glükliche Lichtheld die Mutter in die Heimath zurük. So wehrt auch Mithras den Devs, die die Erde drüken, und breitet seine Lichtordnung über ihrem ganzen Antliz aus. Wenn Hug, über den Myth. S. 279. die versteinernden Gorgonen als Symbole der Unfruchtbarkeit nimmt, so ist dies zwar nicht das Hauptmerkmal, aber eine nicht auszuschliefsende Idee. Perseus ist sowohl die das Dunkel des Winters siegreich bekämpfende Frühlingssonne, als auch eine Personification der ältesten Landescultur, welche durch einen aus Oberasien in den Westen eingewanderten Volksstamm hauptsächlich in Ägypten begründet worden ist. So müssen wir, wie wir schon früher gesehen haben, in jedem Fall den Mythus von

der Äthiopischen Andromeda verstehen. Als Sonnenheld dagegen erscheint uns Perseus hinwiederum in der Scene, in welcher sein Vater das Leben verliert. Es ist dasselbe Werkzeug, mit welchem Apollon seine Hyakinthos tödtet, dasselbe Symbol, nur fällt dort ein blühender Jüngling, hier ein bejahrter Alter, Akrisios, der Unklare, s. Creuzer Symb. Th. I. S. 791., auf welchen erst der helle Perseus folgt. Fassen wir die angegebenen Merkmale zusammen, so ist Perseus historisch theils die Personification eines von Oberasien oder Persien ausgegangene Cultur-Elements, theils ein Abbild des Persischen Dschemschid und Mithras, und des Ägyptischen Osiris. Am nächsten verwandt aber ist er mit dem Persischen Mithras, in welcher Hinsicht Creuzer Symb. I. Th. S. 769. aus der mythischen Geschichte und den Bildwerken von Mycenä, dessen Burg Perseus erbaute, noch mehrere Nachweisungen gegeben hat. Wenn dagegen Hammer Wien. Jahrb. Bd. VIII. S. 325. zwar die Aehnlichkeit des Griechischen Perseus mit Mithras zugibt, ihn aber nicht für denselben halten will, weil Perseus als Bersin, d. i. als Gründer des Feuerdienstes, lange vor Zoroaster vorkomme, und nach ihm alle ächt nationelle Einrichtung Bersin d. i. Perseusartig genannt wird, wornach also Perseus in Bersin, wie in seinem Ahnherrn Kiw Kepheus, zu erkennen sey, so ist dies nicht als eine Einwendung anzusehen, durch welche die Richtigkeit der aufgestellten Idee aufgehoben wird. In Bersin scheint der National - Name der Perser ausgedrükt zu seyn, welche ja auch der Griechische Mythus durch Perses, der Andromeda Sohn, von Perseus abstammen läſst. Und wenn Kiw der Ahnherr des Bersin ist, so ist dies dasselbe, was auch Herodot VII. 61. von den Persern sagt: εκαλεοντο παλαι υπο μεν Ελληνων Κηφηνες, υπο μεντοι σφεων αυτων και των περιοικων Αρταιοι. Perseus ist auch so der Perser, der Orientale. Seiner

eigentlichen Idee nach aber ist er ein Sonnenheld, in welcher Eigenschaft ihn schon das in seinen Mythen so oft vorkommende Prädicat des Goldes zu erkennen gibt. In religiöser Beziehung endlich ist er ein Wohlthäter der Menschheit, ein Förderer des physischen Lebens. Wie der Indische Vischnu durch seine göttliche Dazwischenkunft die Welt vom Untergang errettet, so ist es Perseus, welchem man die Wohlthat des im Cyklus des Jahres stets sich fortbewegenden Lebens verdankt. Er wehret wie Mithras dem winterlichen Dunkel, gewinnt immer aufs neue das goldene Licht der Sonne, und läfst Fruchtbarkeit und Jahres-Seegen zurükkehren *).

Einen Lichtgott nach dem andern läfst der Orient aus dem ewigen Schoose der Gottheit hervorgehen, so sendet auch der Griechische Zeus einen Sohn nach dem andern aus, um sich in seiner unsterblichen Kraft unter den Menschen zu offenbaren. Aus desselben Perseus Geschlecht erstund bald nach dem glänzenden Ahnherrn ein anderer noch gröfserer Held, der gröfste unter allen von einem sterblichen Weibe geborenen, welchen der Griechische Mythus auf eine ganz ausgezeichnete Weise mit allen seinen Wundern, dem ganzen Reichthum seiner Phantasie ausgeschmükt hat, nämlich

*) Was Perseus Ethisches in sich enthält, fällt zu sehr mit dem Allgemeinen des Heroenbegriffs zusammen, als dafs wir es hier schon besonders herausheben könnten. Doch ist auch schon an einzelnen Zügen seines Mythus sogleich zu sehen, dafs uns ein ganz anderer Begriff seines Wesens aufgeht, wenn wir ihn aus dem Gesichtspunct eines ethischen Wesens betrachten. So bezeichnet ihn z. B. seine Verstofsung von seinem Vater als einen zum Besten der Welt leidenden Wohlthäter. Es ist dies wie anderes das Leidensloos, welches er mit allen Wesen, die wir hier betrachten, theilt. Das religiöse Moment aber hängt von der Bestimmung des Heroenbegriffs ab.

II. Herakles.

Dieses Götterwesen ist uns in unsern Untersuchungen bereits an so verschiedenen Orten begegnet und merkwürdig geworden, daſs wir vor allem, ehe wir sehen, was er bei den Griechen war, die einzelnen Züge seines Orientalischen Wesens zusammenstellen müssen. Das Verhältniſs naher Verwandtschaft oder auch völliger Identität, welches wir zwischen Hermes und Herakles da und dort, am auffallendsten aber bei den alten Celtischen und Germanischen Völkern, s. Abth. I. S. 146. wahrnehmen, scheint uns auch auf den ältesten Begriff des Herakles zu leiten, und vom äussersten Westen nach dem äussersten Osten zurükzuweisen. Wie nämlich Hermes der Iranier ist, so ist Herakles der Turanier, und wie Iran von Turan erst mit der Zeit sich schied, so waren auch Hermes und Herakles einst in ihrer Wurzel noch Eins. Die Beweise für diese Behauptung sind: 1. Der Name Tur, Tyr, Tir, ebenso weit verbreitet, wie der Name Kor, Kar u. s. w. ja wohl nur eine Variation desselben Grundlauts, welcher auch in Ir, Er, Ar, Ur, Or sich ausgedrükt, und auf verschiedene Art modificirt hat, erscheint uns überall auch in naher Beziehung auf den Herakles. In Vorderasien ist die Stadt Tyrus der dem Phönizischen Herakles vorzüglich geweihte Siz, in Griechenland ist die Stadt Tiryns d. h. die Stadt (yns, ins, inthos die Stadt, s. Th. I. S. 243.) des Tir sein väterliches Erbe, im Scythenland hat er am Fluſs Tyres, welchen Herodot IV. 47. als den zweiten der bedeutendsten Landesflüsse aufzählt, seinen zwei Ellen groſsen Fuſstritt, nach Herodot eines der gröſsten Wunderdinge dieses Landes, eingedrükt, IV. 82., in dem alten Germanien, wo Herakles einer der am meisten verehrten Landesgötter war, scheint er kein anderer gewesen zu seyn, als der Gott Tir, oder Thor. Die Wurzel Tur, Tir ist in der Sprache der

Völker hauptsächlich für zwei Begriffe die Bezeichnung geworden. Tur, taurus, ist in Vorderasien besonders ein weithin sich ziehender Bergname*), Tur, Tor, taurus, ist aber auch mit geringen Abweichungen der in mehreren Sprachen gleichlautende Name des Stiers. Beide Begriffe aber stehen immer wieder in Beziehung auf den Herakles. Als Stiergott treibt er seine Rinder in der Westwelt dahin und dorthin, und selbst noch als nordischem Thor ist ihm das Stier-Symbol nicht ganz fremd geworden. Als Berggott dagegen wandert er über die Alpen. Es ist dies jener Herakles, welcher von Italien aus bis zu den Celten und Iberern jene Strafse gezogen hat, die wir nach Ritters Untersuchungen hierüber Vorh. S. 361. — 382. schon früher berührt haben, der Grajische Herakles, der über die Grajischen Alpen steigt, Plin. H. N. III. 21. 24. Corn. Nep. Hann. c. 3. Justin. XXIV. 4., der selbst noch bis auf den heutigen Tag in Namen der Alpenländer, wie Turin (das Land der alten Taurini), Tirol und Steiermark, das Gedächtnifs seines Namens hinterlassen hat (während andere Namen in der Nähe, wie Kärnthen, Krain, Carnia, gleich dem alten Akarnanien noch an den diesem Herakles verwandten Buddha-Koros zu erinnern scheinen). Von den Gebürgen des nördlichen Griechenlands hat auch derselbe Herakles unter der Leitung seiner Söhne, oder Verehrer, der Herakliden, das Bergvolk der Dorier, Thüringer, in den Süden herabgeführt. So leiten uns also dieselben Namen und Begriffe von verschiedenen Seiten aus immer wieder in das oberasiatische Stammland, in die Gebürgsländer von Turan zurük. 2. Was die Verwandtschaft oder Identität des Hermes und

*) S. Ritter Erdk. Th. II. S. 53. „Tiram, Tir im Sanskrit ist wie Tur und Tor im Arabischen (El Tor d. h. der Berg, bekanntlich der Sinai, als der Berg aller Berge,) wie Tireh in der Zend-Avesta der allgemeine Name der Berge.“

Herakles betrifft, so ist hier eigentlich nur an das wieder zu erinnern, was schon früher aus andern Veranlassungen bemerkt worden ist. Die Wurzel beider Namen ist in Laut und Begriffe völlig übereinstimmend, wir mögen Ir, oder Tir, *Ἐρ* oder *Ἡρ*, als Grundlaut annehmen, es ist die älteste Bezeichnung des zuerst erwachenden Subject-Bewufstseyns, und der Begriff und Name des Herakles führt uns demnach ebenso sehr zu dem ersten Anfang des geistigen Seyns der Menschheit zurük, wie der des Hermes. Das Erwachen des Selbstbewufstseyns ist ein Act des Concentrirens und Reflectirens des bis dahin noch bewufstlos und willenlos nach aussen hin verfliefsenden Seyns, ein Inne-werden der Kraft und Persönlichkeit, ein Ergreifen seiner selbst in einem für alle Aeusserungen der Thätigkeit gemeinschaftlichen, unverrükbaren Punkt. Dieses mit dem erwachenden Bewufstseyn verbundene Bewufstseyn der persönlichen Kraft ist in der Sprache und Mythologie sowohl schon dadurch bezeichnet, dafs mit dem Namen des Hermes, oder dem pronomen, wovon er abzuleiten ist: Er, Ir, Is, Worte, wie z. B. vir (vis), virtus, *αρετη* u. a.*) aufs engste zusammenhängen, als auch besonders durch die in Namen und Begriff nachweisbare Verwandtschaft des Hermes mit dem Ares, dem Gotte der Kraft und der höchsten Aeusserung der persönlichen Thätigkeit. Dieser leztere Begriff ist es nun auch, welcher in dem zweiten Worte, mit welchem der Name des Herakles zusammengesezt ist, angenommen werden mufs. Dieses Wort lautet im Griechischen Namen *αxλης*, ist aber ohne Zweifel eigentlich das Wort *αλxη*, Stärke, *αλxεω*, arceo,

*) Nicht ohne Interesse ist die Vergleichung des Homerischen und überhaupt alten Sprachgebrauchs durch Worte, wie *ις*, *βιη*, *μενος*, *σθενος*, das Subject zu umschreiben, z. B. *βιη Ἡρακλειη* Od. XI. 601.

nach einer nicht ungewöhnlichen Versezung der Buchstaben. Αλκαιος hiefs ja der Grofsvater des Herakles, Αλκμηνη seine Mutter, er selbst der Alcide. Das Wort scheint zwar Griechischer Herkunft zu seyn, ist aber eines jener Worte, welche aus einer gemeinschaftlichen Ursprache auch noch in der altgermanischen Sprache (und diese kommt doch gerade bei Herakles besonders in Betracht) sich erhalten hat. Caesar B. G. VI. 27. sagt in der Beschreibung der merkwürdigsten Thierarten des alten Teutschlands: Sunt item quae appellantur Alces. Ohne Zweifel gibt er diesen Namen Alce, Αλκη bei Paus. IX. 21., ebenso als den altteutschen, wie es bei den gleich nachher mit fremdem Worte genannten Uri (der Auerochs, Uri gallica vox est, Macrob. Sat. VI. 4. fin.) wirklich der Fall ist. Vollkommen bestätigt wird dies durch eine Stelle im Nibelungenlied 3761. in welcher dasselbe Thier Elch genannt wird. Dies ist ganz das Griechische Wort αλκη, Stärke, welches ja eigentlich auch von der einfacheren Form αλξ abzuleiten ist. Das Elenthier ist also das starke Thier, und selbst die Worte Ellen, ellenhaft haben im altteutschen die Bedeutung Kraft, kräftig. Aus der dunkeln Stelle Tac. Germ. c. 43. lernen wir wenigstens „nomen Alcis" als Germanischen Götternamen kennen. Können wir demnach zweifeln, dafs Herakles, und zwar nicht blos nach der Griechischen Form seines Namens, sondern schon ursprünglich seinem Begriff nach, ein Gott der Stärke ist*)? Und welche Benennung pafst auch vollkommener zu der ganzen Persönlichkeit seines Wesens, mit welcher er der starke, übermenschliche Thaten verrichtende Held

*) Auch der Nordische Thor wird in der Edda ausdrüklich u. vorzugsweise der Stärkste unter allen Göttern und Menschen genannt. S. Nyerup Wörterb. der Scandin. Mythol. 1816. S. 105.

überall auftritt? Wenn daher in Hermes nur die sich selbst ergreifende innere geistige Thätigkeit personificirt ist, so ist dagegen in Herakles an die nach aussen gehende Kraftäusserung, die körperliche Stärke zu denken, der Grundbegriff aber ist bei Hermes und Herakles derselbe. Dasselbe Verhältniſs zwischen beiden Wesen ergibt sich ferner auch aus der Uebereinstimmung derselben in Symbolen und Namen, worüber die Bemerkungen Abth. I. S. 7. sq. und 146. sq. zu vergleichen sind. 3. Wenn wir demnach mit dem Begriffe des Herakles in den äussersten Osten Asiens zurükgehen müssen, wenn hier die genannten beiden Götterwesen Hermes und Herakles noch in einer gemeinschaftlichen Wurzel verbunden erscheinen, so läſst sich wohl auch die Behauptung als eine Folgerung aus dem Bisherigen aufstellen und weiter begründen, daſs das Verhältniſs zwischen Hermes und Herakles auch dem Verhältniſs, in welchem Brahma und Buddha zu einander stehen, nahe kommt, und daſs namentlich in Herakles auch Merkmale des Buddha anzuerkennnen sind. Turan, das Stammland des Herakles, ist ja, wie wir wissen, auch ein Siz des Buddhaistischen Gözendienstes gewesen. Wir müssen jedoch auch hier weiter ausholen. Brahma und Buddha sind nach unserer Ansicht ihrer ursprünglichen Idee nach Eins. Buddha aber ist diejenige Form, welche sich frühzeitig auf dem sinnlichen Wege des Symbols weiter ausgebildet, und dadurch auch von der reineren Idee des Brahma entfernt hat. Die Symbole aber, welche sich Buddha angeeignet hat, sind dieselben, unter welchen auch Herakles in den westlichen Ländern überall erscheint, der Stier und die Sonne. Schon in dem Namen des Buddha, zumal in Verbindung mit dem Namen des Persischen Urstiers Abudad, scheint das Stiersymbol enthalten zu seyn, s. Th. I. S. 178. Noch beweisender aber ist, daſs schon in den Verord-

nungen des Menu, s. Majer Brahm. S. 94. 96., vom Gott der Gerechtigkeit, von Dherma, gesagt wird: seine göttliche Gestalt werde abgebildet wie ein Stier. Dherma aber ist bei den Buddhaisten auch ein Beiname Buddhas, welcher Dherma Radsha, d. i. Herr der Gerechtigkeit heifst, s. Hammer Wien. Jahrb. 1818. II. Bd. Ist Dherma, wie der Name zeigt, auch Hermes, so sehen wir auch hier wieder die Identität des Hermes und Herakles. Was in Dherma, welcher sicher nur eine andere Form des Brahma ist, noch verbunden ist, haben beide so unter sich getheilt, dafs dem einen die Idee, dem andern das Symbol zufiel, der Stier, unter welchem Hermes nirgends erscheint, Herakles aber sehr häufig. Was das zweite Symbol, die Sonne, betrifft, so ist schon zur Genüge bekannt, dafs Buddha auch derselbe ist mit jenem Koros, welcher vom Indischen Gestade an bis zum Jonischen und Baltischen überall seinen Pfad mit seinem Namen bezeichnet hat. Herakles aber stellt sich in Aegypten, Phönizen, Libyen, Lydien und selbst in Griechenland und Italien in keiner andern Eigenschaft augenscheinlicher dar, als in der eines Sonnengottes. Dadurch wird er in nahe Verbindung mit der grofsen Zahl jener Wesen gesezt, welche mit verschiedenen Modificationen, aber zulezt dennoch mit einer gemeinschaftlichen Beziehung von jenem Buddha-Koros abzuleiten sind. Von dieser Art ist z. B. der Babylonische Bel, welcher auch wirklich Herod. I. 7. einer vom Geschlechte des Herakles genannt ist, der Aegyptische Osiris, welcher wie der Aegyptische Herakles Sonnen- und Jahresgott ist, in Aegypten aber das Stiersymbol, welches Herakles sonst hat, ausschliefslich sich zugeeignet hat. Am wenigsten aber ist der Persische Mithras zu vergessen, in welchem wir beide Symbole des Herakles die Sonne und den Stier enge verbunden sehen. Auch der Keule, welche ein ebenso eigenthüm-

liches Attribut des Persischen Mithras, wie des Griechischen Herakles ist, möchte, wenn sie gleich nach der Versicherung einiger Alten s. Creuzer Symb. II. S. 219. erst von den Herakleendichtern dem Helden beigelegt worden seyn soll, doch wohl diese Orientalische Herkunft nicht abzusprechen seyn *). Und selbst der Name des Mithras, Mihr, zusammengehalten mit dem ältesten Namen des Herakles Tir, Tur, so wie mit andern Formen des Sonnen-Namens Sur, Kor, Kar, scheint er nicht blos eine neue Variation desselben auf verschiedene Weise modificirten Grundlautes zu seyn? Mit Einem Worte Herakles gehört nach allen seinen Attributen und Erscheinungen ganz jenem realistischen, symbolenreichen Cultus an, dessen mannigfaltige Formen ihren bald näheren bald entfernteren Anfangspunct in dem ältesten oberasiatischen Buddhaismus haben. Als weitere Merkmale des mit dem Begriffe des Herakles zusammenhängenden Buddhaismus müssen wir aber auch noch folgende bemerken: Der Weg, welchen Herakles über die Alpen geht, wird ein Friedensweg genannt, er ist ein Gott der Freiheit und Gleichheit, der die Sklaven befreit, Herod. II. 113., und sich mit ihnen befreundet Her. I. 7., der Einführer einer milden Sitte, die die blutigen Menschenopfer abschafft, Herod. II. 45. Creuzer Symb. Th. II. S. 255., lauter Züge, die dem Buddhaismus eigenthümlich sind. Der Fufstritt, welchen er am Tyrerflufs in Scythien Herod. IV. 82., in Japygien bei der Stadt Pandosia, auf der Insel Sardinien, s. Ritter Vorh. S. 251. 352., wie sein Ahnherr Perseus in Ägypten Herod. II. 91. zurükläfst, ist der Fufs-Abdruk des Buddha. Die Lydische Königsstadt Sardes, in welcher

*) Sie ist dasselbe, was der gewaltige, zermalmende Hammer des nordischen Thor ist, vgl. Abth. I. S. 148.

er das Heraklidische Königsgeschlecht gründet, ist die Sartenstadt, wie Sardinien die Sarten - Insel. Und hier, wie in Japygien und Böotien, trifft sein Name sehr bedeutsam mit dem Namen des Apollo - Dieners Aristäus zusammen, welcher den Character des Buddhaismus so unverkennbar an sich trägt. Ritter Vorh. S. 254. 256. Dieser Aristäus kam, wie wir wissen, aus dem Hyperboreerlande. Dahin nun, in diesen alten Siz einer Buddhistischen Ansiedlung leiten uns auch andere Spuren. Von dem frommen, dem Apollon geweihten Volke der Hyperboreer nämlich, von den Quellen des Istros, soll Herakles nach Pindar Ol. III. 11. sq. die schattige Pflanzung des Oelbaums, dessen hellschimmernde Zierde die Stirne des Siegers schmükte, zuerst gebracht haben, als er die Olympischen Spiele gestiftet hatten. Am Hügel der Kronos, in der Nähe der Altäre der zwölf Götter, welche Herakles errichtet hatte, wurden diese gefeiert. Ein neuer beachtenswerther Zug! Dieser Kronos, welcher zumal in der Gestalt des Italischen Saturnus so vieles mit Herakles gemein hat, und namentlich, wie dieser, so ganz besonders der Westwelt angehört, ist kein anderer als Buddha-Koros, und wenn Buddha, wie wir nicht zweifeln, auch der Deutsche Wodan oder Odin ist, so sehen wir hier in Elis und in Olympia, dem ältesten Siz des aus dem Asenlande gekommenen Pelops*), den Herakles ebenso in der Gesellschaft der

*) Auch dem Namen nach könnte man Ηλις von El, Bel, als einen Göttersiz, als ein anderes Ilion und Asgard ansehen. Sollen doch selbst deutsche Völker mit ihrem Asgard noch eine Erinnerung an Troja verbunden haben. S. Mone Gesch. des Heidenth. I. Th. S. 334. Ebenso bezeichnet auch der Name Olymp drei Hauptstationen der in Griechenland einwandernden Völker, in Mysien Herod. I. 56. in Thessalien und in Elis. Mit so gutem Grund galt das Elische Olympia den Griechen als Nationalheiligthum!

zwölf Götter (welche ja auch schon in der Zwölfzahl der Monathe mit dem Ägyptisch - phönizischen Herakles verbunden sind), wie Odin von seinen zwölf Asengöttern umgeben ist. Buddha - Wodan ist aber auch der Deutsche Mercurius, und wie Herakles in Olympia Spiele, und zwar ohne Zweifel ursprünglich Todtenspiele, einsezt, so ist auch Hermes ein Gott der Wettkämpfe, εναγωνιος Paus. V. 14. Vgl. Abth. I. S. 149. So kommen wir auch hier wieder auf den Saz zurük, von welchem wir ausgegangen sind. Hermes und Herakles sind schon ihrer ursprünglichen Idee nach sich nahe verwandt, dann aber auch diejenige Götterwesen, deren Verbreitung die bei weitem allgemeinste ist, in deren Cultus Orientalen und Occidentalen, namentlich aber auch Germanen und Hellenen sich gegenseitig berühren.

Indem wir nun erst nach dieser Erörterung des ursprünglichen aus dem Orient abzuleitenden Begriffs des Herakles auf die weitere Frage kommen können, welche Bedeutung der Griechische Herakles gehabt habe, müssen wir zuvor noch die Übergänge ins Auge fassen, welche den Orientalischen und Griechischen Begriff desselben vermitteln. Als ein solcher Übergang ist 1. derjenige Herakles anzusehen, welcher unter die Idäischen Dactylen gerechnet wird, wenn wir von diesen und den übrigen in dieselbe Classe mit ihnen gehörenden Wesen den oben aufgestellten Begriff festhalten. Dieser Herakles wird ausdrüklich älter genannt, als der Sohn des Amphitryon Paus. IX. 27., Pausanias fand seine Verehrung in dem Böotischen Thespiä, aber auch bei den Erythräern in Jonien, und bei den Tyriern. Auch bei den Böotiern selbst, sezt Pausanias hinzu, sey sein Name nicht unbekannt gewesen, denn sie sagten ja, der Tempel der Mykalessischen Demeter sey dem Idäischen Herakles anvertraut gewesen. cfr. VIII. 31. Nach Creuzer Symb. II. Th.

S. 219. gehörte auch der Thasische Herakles, dessen Heiligthum die Begleiter des Kadmos gegründet hatten Herod. II. 44. zu den Idäischen Daktylen. Als einer der Daktylen mufs Herakles auch die Eigenschaften derselben getheilt haben. Ohne Zweifel wurde er also, wie auch seine Verbindung mit der Demeter wahrscheinlich macht, als eine kosmisch-tellurische Potenz*) gedacht, und als Zwerggott gebildet. In Megalopolis wenigstens stund nach Paus. VIII. 31. neben der Demeter Herakles als einer der Idäischen Daktylen nur eine Elle hoch. Welcher grofse Unterschied zwischen dieser Zwergfigur und der colossalen Gestalt, in welcher der Griechische Heros sonst erscheint! Ein zehen Ellen hohes Bild stellten die Thasier in Olympia auf, Paus. V. 25., als sie neben dem Phönizischen Herakles auch den Amphitryoniden nach Griechischer Weise verehren wollten. Und doch gleicht sich auch hier wieder die Riesen- und Zwerggestalt auf dieselbe Art aus, wie wir schon früher gezeigt haben. Auch das Colossale der Gestalt, das bei Herakles characteristisch ist, bezeichnet ihn als ein Wesen eines ältern und in gewisser Hinsicht wenigstens antiquirten Glaubens, und erinnert zugleich an die colossalen Bilder des Buddha, welchem Herakles auch hierin noch ähnlich war. Auf dem Uebergangspunct vom Orient nach Griechenland sind aber 2. besonders auch die Mythen von Herakles insofern aufzufassen, als sie uns, wenn wir sie aus der Symbolik des Orients erklären, noch ganz den Orientalischen Begriff des Herakles erkennen lassen. Wie deutlich stellt sich uns der auf der grofsen Bahn des Thierkreises hin-

*) Darauf weist auch die Bemerkung Cicero's s. N. D. III. 26. hin, dafs man dem Idäischen Herakles Todten-Opfer bringe. Der Heros, zu welchem wir auch hier den Uebergang von dem Gott sehen, steht den tellurischen Wesen ganz nahe.

durchringende Kämpfer in der Zahl der zwölf Dienstjahre, und der zwölf Hauptarbeiten, die er dem Eurystheus vollbringen muſs, und in der eigenthümlichen Beschaffenheit der meisten derselben dar! Diese zwölf Hauptthaten des Herakles, an welche sich noch eine groſse Zahl anderer Abentheuer anreiht, sind nach Apollod. II. 5. sq. folgende: 1. Die Erlegung des Nemeischen Löwen. 2. Die der Lernäischen Schlange. 3. Die Einfangung der goldgehörnten, der Artemis heiligen, Kerynitischen Hirschkuh. 4. Die des Erymanthischen Ebers. 5. Die Reinigung des Rinderstalls des Augeas. 6. Die Verjagung der Stymphalischen Vögel. 7. Die Bezwingung des Kretensischen Stiers. 8. Die Wegführung der Rosse des Thracischen Diomedes. 9. Die Erbeutung des Ares-Gürtels der Amazonen-Königin Hippolyte. 10. Die Wegtreibung der Kühe des Geryon aus Erytheia. Mit diesen zehen Abentheuern gieng eigentlich die Dienstbarkeit zu Ende, zu welcher Herakles gegen Eurystheus verpflichtet war, da aber Eurystheus zwei derselben nicht gelten lieſs, die Bekämpfung der Lernäischen Schlange und die Reinigung des Augeasstalls, weil Herakles jene mit Hülfe der Jolaos, diese um Lohn vollbracht hatte, so wurden ihn dafür zwei neue Arbeiten auferlegt, die Ueberbringung der goldenen Aepfel der Hesperiden, und der Hinabgang in den Hades, um den Kerberos heraufzuhohlen, eine Verschiedenheit der Zahl, welche vielleicht darin ihren Grund hatte, daſs bald zehen bald zwölf Monathe des ältesten Sonnenjahrs gezählt wurden. Diese Heldenthaten im Einzelnen zu untersuchen, würde uns hier zu weit führen, wir bleiben daher blos bei den drei lezten stehen, da uns diese gerade den Hauptbegriff dieses ganzen Mythen-Cyklus ſam unmittelbarsten an die Hand geben, und uns zugleich auch den Herakles als den Nachfolger auf der Bahn seines Ahnherrn Perseus zeigen.

Nach Apollodor II. 5, 10. war Erytheia eine Insel im Okeanos, welche nachher Gadeira hiefs. Hier wohnte Geryones, des Chrysaor und der Kallirrhoe Sohn, ein aus drei Leibern zusammengewachsenes Wesen. Ihm gehörten die rothen Kühe, welche Eurytion hütete, und der zweiköpfige Hund Orthros, von der Echidna und dem Typhon erzeugt, bewachte. Herakles durchwanderte Europa und Lybien, sezte in einem goldenen Becher, welchen ihm Helios gab, über den Okeanos nach Erytheia hinüber, tödtete hier den Hirten, den Hund und Geryones selbst, und kehrte dann mit den Kühen desselben über Tartefsos, Iberien, Ligurien, Italien, Sicilien, das Jonische Meer und Thracien nach Mykenä zurük. Der Sinn dieses Mythus fällt sogleich in die Augen. Die rothe Insel im Abendland, der Sonnenbecher, in welchem der Held fährt*), der dem Aegyptischen Anubis nachgebildete, die Scheide der obern und untern Welt, des Morgens und Abends bewachende Hund, *Ορϑρος*, die rothen Kühe, alles dies deutet sich von selbst. Geryones hat die Heerde, wie so oft Zeiten- und Sonnengöttern Rinderheerden beigelegt werden. Das Symbol der Mondsgöttin, der ersten Bestimmerin eines Zeitmasses, ist die Kuh. Daher sind Kühe auch Symbole der Monathe, Jahre und Zeiten. So deutet ja auch schon Joseph in Aegypten die sieben fetten und die sieben magern Kühe, die Pharao aus dem Strome steigen sah, von ebensovielen Jahren I. Mos. XLI. Bei dem Namen des Geryon selbst ist unstreitig mit Creuzer Briefe über Homer S. 178. und selbst nach dem Vorgang der Alten, wel-

*) *Ηλιος διδωσιν αυτω το δεπας το χρυσεον, ὁ αυτον εφορει συν ταις ἱπποις, επην δυνῃ, δια τȣ ωκεανȣ την νυκτα προς εω, ἱνα ανισχει ὁ Ηλιος. Επειτα πορευεται ὁ Ηρακλης εν τω δεπαϊ τȣτῳ εις την Ερυϑειαν* Pherecydes hei Athen. XI. p. 470.

che, wie ein Scholion zu Hesiod sagt s. Creuzer a. a. O., Geryon theils für den Winter, theils für die Zeit nahmen, an γηρας und γηραω zu denken. Er ist der Alte im Abendland, wie die Gräen in derselben Lokalität die Grauen sind, und drei an der Zahl, wie er der Dreiköpfige ist. Im Westlande, wo die Sonne untergeht, scheint das alternde Jahr zu ersterben, damit es aber nicht auf immer dem Dunkel anheimfalle, bekämpfen die Lichthelden Perseus und Herakles die Mächte der Finsternifs, und führen die Jahrszeiten zum Lichte des Aufgangs zurük. Dort mufs die finstere Gorgo fallen, hier der alte Geryon, dort springt der goldene Chrysaor hervor, hier kommen die rothen Kühe des Jahres zurük. In gleichem Sinne ist der Mythus von den Aepfeln, die Herakles in den Gärten der Hesperiden pflükt, zu verstehen. Es sind drei goldene Aepfel, Symbole der alten drei Jahrszeiten und ihres anmuthvollen Wechsels, von einigen nach Libyen von andern ins Hyperboreerland versezt, dieselbe Varietät der Sage, wie bei den Gorgonen. Von diesen Aepfeln hatte Herakles den Beinamen *Μηλων* oder *Ευμηλος*. Noch weniger läfst endlich sein Hinabgang in den Hades, und sein Kampf mit dem Beherrscher der Schatten, welchen er, wie schon Homer Il. V. 395. weifs: „Unten am Thor der Todten mit schmerzendem Pfeil verwundet", womit der Cyklus seiner Hauptheldenthaten sich schliefst, die Quelle verkennen, woraus die Idee geflossen ist. Ein Wunder des Heldenmuths ist im Griechischen Mythus, was in der Idee des Orients der sterbende, verschwindende, in die Unterwelt hinabgehende Sonnengott ist, dessen doppelte Zustände, die des Lichts und der Verdunklung, der Kraft und der Schwäche, der Griechische Herakles auch in andern Erscheinungen seines Lebens (z. B. seiner Raserei und seiner Dienstbarkeit bei der Omphale) darstellt.

Nach den hier angedeuteten Grundzügen des Griechischen Mythus von Herakles ist in ihm allerdings die Idee der Orientalischen Sonnengötter enthalten, und zwar gerade von der Seite aufgefafst, von welcher sie, wie wir an einem Mithras, einem Osiris sehen, mit der realen Welt am nächsten zusammenhängen, als Erhalter der bestehenden Naturordnung, als Förderer des physischen Lebens. Damit der Wechsel der Jahrszeiten, von dessen Fortdauer alle Ordnung der Natur abhängt, immer wiederkehre, damit dem Menschen der goldene Tag des Daseyns immer aufs neue aufgehe, kämpfen und ringen Perseus und Herakles, die Söhne des Lichtes, auf ihrer unsterblichen Sonnenbahn mit den Mächten der Finsternifs und der dunkeln Naturgewalt. Wollten wir aber blos dabei stehen bleiben, so würde uns der eigentlich Griechische Begriff dieser Wesen und namentlich des Herakles immer noch fehlen. Die Griechischen Mythen des Herakles mögen ganz gut dazu dienen, um aus ihnen das für uns verwischte Bild des Orientalischen Sonnengottes wieder aufzufrischen und zu ergänzen-wenn wir aber nach dem Griechischen Herakles fragen, so ist es immer nur eine Halbheit des Wesens, die wir auf diesem Wege bekommen. So gewifs die Griechische Religion und Mythologie sich durch einen eigenthümlichen Character von der Orientalischen unterscheidet, so gewifs mufs dieser auch an einer so bedeutenden Erscheinung und an einem von ihr mit so lebhafter Theilnahme ergriffenen und ausgebildeten Wesen auf eine selbstständige Weise sich wieder ausdrüken. Was daher auch der Griechische Herakles von seinem ursprünglich Orientalischem Gepräge noch an sich trägt, ist nur der Uebergang, nur die Unterlage von einer völlig neuen Construction seines Wesens. Dieser neue Character, den er auf Griechischem Boden angenommen hat, besteht mit Einem Worte

darin, daſs er hier nicht als Gott wie im Orient, sondern als Heros auftritt, als ein Wesen, welches eine göttliche und menschliche Natur auf gleiche Weise in sich vereinigt. Er ist nicht blos ein Sonnengott, der nur die physische Bestimmung hat, den geordneten Wechsel des Naturlebens zu erhalten, sondern er stellt als Mensch in sich das idealische Bild der Vollkommenheit dar, zu welcher die menschliche Natur durch ihre Vereinigung mit der Gottheit sich erheben kann. Die Thaten, die er verrichtet, finden nicht blos darin ihre Erklärung und Bedeutung, daſs wir sie auf Erscheinungen und Veränderungen der äussern Natur zu beziehen wissen, sondern sie sind, obgleich freilich auch in diesem Sinne zur Förderung des physischen Wohls der Menschheit bestimmt, ihrem höchsten Zweke nach, die idealen Vorbilder, zu welchen der Mensch in seinem irdischen Streben stets emporbliken soll.

Von diesem Gesichtspunct aus können wir die Creuzersche Darstellung des Herakles Symb. Th. II. S. 202. — 259. nicht vollkommen befriedigend finden, da Creuzer den Griechischen Herakles nur nach seiner Orientalischen Seite betrachtet, und sich über Buttmann wundert, daſs dieser in seiner Abhandlung: Ueber den Mythus des Herakles, Berlin 1810. den Herakles in dem rein poetischen Sinne der Hellenen auffaſste, und bis zur Quelle zurükzugehen verschmähte. Wir müssen uns vielmehr darüber wundern, wie Creuzer sich mit einer so mangelhaften Gestalt einer so kraftvollen und so ächt Griechischen Persönlichkeit begnügen konnte, und da eine Vereinigung der abweichenden Resultate erwartet, wo eine solche Verschiedenheit eben zur Vollständigkeit der Vorstellung gehört. Es ist hier wieder einer jener Puncte, wo der allgemeine Mangel des Werkes besonders sichtbar wird, die Griechische Mythologie eigentlich nur auf dem verflieſsenden historischen Uebergangspunct vom

Orient in Occident aufzufassen, das Orientalische hauptsächlich vom Griechischen Standpunct aus zu betrachten, und doch auf den Griechischen Boden selbst nie einen festen Fuſs zu sezen, zwischen den beiden Gegensäzen immer nur zu schweben, ohne das Princip und den characteristischen Unterschied derselben mit festem Blike ins Auge zu fassen. Was den Herakles betrifft, so gibt uns nur die Art, wie ihn Buttmann genommen, den wahren Griechischen Begriff desselben, und seine Ansicht über ihn, wenn er sie auch gleich nur die poetische genannt wissen will, stimmt mit dem allgemeinen religiösen Gesichtspunct, welchen wir über das gegenwärtige Lehrstük aufstellen, so zusammen, daſs wir, auch schon um durch ein so ungesuchtes Zusammentreffen der Resultate eines Andern bei einem einzelnen Gegenstand mit unserer allgemeineren Ansicht dieser ein äusseres Zeugniſs der Unbefangenheit zu verschaffen, es für das Beste halten, die hieher gehörigen Hauptsäze mit Buttmanns eigenen Worten auszuheben.

Nach Buttmann ist das Leben des Herakles ein schöner und uralter Mythus, darstellend das Ideal menschlicher Vollkommenheit, d. h. im Sinne des heroischen Zeitalters die höchste Körperkraft gepaart mit allen den Vorzügen des Geistes und Gemüthes, die jenes Zeitalter anerkennt, ein Ideal, geweiht dem Heile der Menschen. Ein solcher Held ist ein Mensch, aber jenes Groſse und Herrliche in ihm ist göttlichen Ursprungs. Herakles ist der Sohn des Königs der Götter von einer sterblichen Mutter, und zwar hatte Zeus die Gestalt des Gemahls seiner Mutter angenommen, in welchem leztern Zug deutlicher, als in ähnlichen Mythen anderer Helden die Idee ligt, daſs edle groſse Naturen nur dem Aeussern nach die Söhne derer sind, welche ihre Väter heiſsen. nur die Gestalt des sterblichen Vaters hat sich der Mutter genaht, ihr wah-

res Wesen stammt von der Gottheit. Die Vollkommenheit des Göttersohns hebt ein einfacher Kontrast. Auch der sterbliche Gemahl Amphitryon hat Alkmenen befruchtet, sein Sohn ist Herakles Zwillingsbruder Iphikles, welcher zwar tapfer war, wie andere Söhne edler Eltern, aber nie im Stande, zu thun, was Herakles that. Die von Gott her einwohnende Kraft äussert sich schon im Kinde. Dem Lager der beiden Säuglinge nahen zwei furchtbare Drachen. Der nur menschliche Iphikles entflieht mit Angstgeschrei, aber Herakles richtet sich auf, ergreift und erdroſselt mit jeder Hand eines der gewaltigen Unthiere. Nachdem Herakles die verschiedenen einem Helden ziemenden Künste, jede von dem, den die Mythologie als den gröſsten Meister darin nennt, erlernt hatte, kam nun die Epoche, wo Herakles als vollendeter Jüngling in die Welt tritt, welche ohne Zweifel wirklich mit der Scene des Prodikos bei Xenoph. Mem. II. 1, 21. begann: Herakles auf dem Scheideweg zwischen Tugend und Weichlichkeit. Sollte Herakles angeborne und durch Erziehung gepflegte Tugend Werth bekommen, so muſste sie eine Wahl seines freien Willens werden. Herakles muſste versucht werden und die Versuchung bestehen. Diese Scene paſst in die wahre einfache Grundlage des Herakles-Mythus so vortrefflich, daſs sie nicht blos erst für eine Erfindung des Prodikos gehalten werden kann. Eine Umbildung der Quelle, woraus Prodikos schöpfte, ist vielleicht die Angabe, daſs Herakles vor seinem Eintritt in die Welt den Apollon in Delphi fragte, und die Weisung erhielt, nach Tirynth zu gehen und zwölf Jahre hindurch den Befehlen des Eurystheus gehorsam zwölf groſse und gefahrvolle Arbeiten zu unternehmen, um auf diesem Wege die Unsterblichkeit zu erlangen, welcher Vorschrift Herakles sogleich Folge leistete. Groſse vollendete Tugend kann nur durch groſsen fortdauernden

Widerstand sich bewähren. Diesen in höherer Einheit gedacht, stellt der Mythus durch die eifersüchtige Here dar, in untergeordneter Einheit durch Eurytsheus, des Herakles Unterdrüker und Feind. Herakles Tugend bewährte sich gleich anfangs dadurch, daſs er dem Willen der Götter gehorsam und sein erhabenes Ziel stets vor Augen, es nicht verschmähte, die Rolle eines Knechtes zu spielen, und die Befehle dessen zu vollziehen, der seinen Thron ihm vorenthielt, der ihn haſste, und den er wegen seiner niedrigen Feigheit verachtete. Diod. IV. 11. Als Beschüzerin aber des Helden steht der feindlichen Here Pallas gegenüber, Il. VIII. 362. sie gerade, weil der Held nicht blos ein Ideal ungebildeter Körperkraft, sondern auch geistiger Vorzüge ist. Die Thaten, die der Held verrichtet, bestehen in Vertilgung schadender und gewaltthätiger Wesen, sowohl menschlicher als thierischer Art. Denn dazu besonders hatte ihn der Vater erzeugt, daſs er den Göttern und Menschen des Fluchs Abwehrer sey, Hesiod im Schilde 37. *αρης αλκτηρ*, gleichbedeutend mit dem Beinamen *Αλεξικακος*, unter welchem Herakles vorzüglich verehrt ward. Den Beschluſs seiner Arbeiten machte das Gröſste, daſs er in die Hölle hinabstieg und auch von dort als Sieger zurükkehrte. Tod und Unterwelt erfüllen auch den Tapfersten mit Grausen, aber die Krone des Heldenmuths sezt ein Sterblicher sich auf, wenn er die Schreknisse des Todes unerschüttert besteht, wenn er den Hades besiegt. Euripides Alc. 24. 846. läſst den Herakles mit dem eigentlichen Tod, *Θανατος*, kämpfen. Das Bisherige jedoch zeigt uns den Helden nur in seiner Gröſse. Aber auch der vortrefflichste von göttlichem Samen erzeugte Mensch entrichtet der Menschheit ihren Zoll. Unterläge er menschlicher Schwachheit nie, so würde er weniger zum Vorbild taugen. Nur dann, wenn er zwar auch fehlt, aber je-

desmal aus seinem Fehler sich wieder herausreifst, kann ihn der gewöhnliche Mensch zwar weit über sich, aber doch als seines Gleichen erkennen und gleichsam Zutrauen zu ihm fassen. Ein solcher Zustand der Schwäche oder Sünde ist, je nachdem der Begriff eines solchen Wesens überhaupt gefafst ist, bald von kürzerer, bald von längerer Dauer. Hieraus erklären sich im Mythus von Herakles die wiederhohlten Auftritte von Raserei, worin er seine Freunde, und was ihm am liebsten ist, tödtet, und die ihm zur Bufse dafür auferlegte Dienstbarkeit bei der Lydier Königin Omphale, welche jedoch eine aus dem Geschichtschreiber Ephorus (Schol. Apollon. I. 1290.) aufbehaltene Notiz dem Zwek und Geist des alten Mythus entsprechender ausdrüklich eine freiwillige nennt, womit auch die bekannte Künstler-Idee zusammenstimmt, den Herakles im Dienste der Omphale in weiblichem Schmuk mit Mägde-Arbeit beschäftigt darzustellen. Mitten unter den hohen Thaten des Helden hatte also der alte Mythus auch eine niederschlagende Scene, wo Herakles seine Heldennatur, wo er das ganze Ideal auszog in den Striken der Weichlichkeit und Wollust. Denn Omphale ist in diesem Mythus das, was in andern Kalypso ist und Kirke und die Sirenen, eine Buhlerin, die die Fremden nach Befriedigung ihrer Lüste tödtete Athen. XII. 3. Consequent und erhaben schliefst der Mythus mit der Aufnahme des Helden in den Olymp. Ueberzeugt von der Unheilbarkeit der entsezlichen Krankheit, die ihm das in Nefsos vergiftetes Blut getauchte Gewand, das arglose Geschenk seiner Gemahlin Dejanira, zuzog, baute der Erhabene sich selbst seinen Scheiterhaufen: er besteigt ihn, macht den Freund, der ihn anzündet, zum Erben seines Geschosses, und endet sein heilbringendes Leben mit dem Feuertod. Allein der Same des Zeus, das Unsterbliche, das in ihm wohnte, konnte nicht verderben. Nur was

er Sterbliches von der Mutter an sich hatte, sagen die Alten Theocr. XXIV. 81. wurde verzehrt. Als der Scheiterhaufen noch brannte, senkte sich eine Wolke mit Donner herab, und nahm den von allen groben sterblichen Stoffen befreiten Körper in den Himmel auf, wo er versöhnt mit der Here, sich mit deren Tochter Hebe, der Göttin der Jugend, vermählt, und selbst nun ein unsterblicher Gott ist. Apollod. II. 7. 7. In der Unterwelt ist nach Homer Odyss. XI. 601. nur

Sein Gebild, denn er selber im Kreis der unsterblichen Götter
Freut sich der Fest' und umarmt die leichthinschwebende Hebe.

So bildet nach Buttmanns geistvoller Darstellung der Mythenkreis des Griechischen Herakles eine schön in sich vollendete Einheit, deren Vorbild jedoch schon in der Orientalischen Idee des Herakles, in der Einheit des im Kreise des Jahres sich entwikelnden Sonnenlaufs gegeben war. Daſs aber die Griechische Mythologie diese Einheit in einem andern höhern Sinne auffaſste, das Physische zum Ethischen, das Symbolische zum rein Mythischen, den Sonnengott zu einer freien intelligenten Persönlichkeit fortbildete, dies ist eben der organische Zusammenhang, in welchem die beiden Hauptformen der Naturreligion bei den wichtigsten religiösen Ideen sich immer darstellen, und die tiefe Bedeutung derselben. Auf diese Fortbildung von der einen Form zur andern, auf diesen Uebergang von der Orientalischen Natursymbolik zu der Ethik des Hellenischen Mythus kann uns auch die Vergleichung des Perseus mit Herakles aufmerksam machen. Auch Perseus ist ein Heros, ein Gottmensch, wie Herakles. Aber in Perseus stellt sich uns die zur Natur-Bedeutung hinzukommende ethische Idee noch nicht in ihrer Reinheit dar, sie ist noch durch jene gebunden, es fehlt noch die harmonische Vollendung der ethischen Einheit, wie wir am deutlichsten daraus

sehen, daſs der Mythus von Perseus nicht mit einer so bedeutungsvollen Katastrophe schlieſst, wie der des Herakles, vielmehr geht der Mythus über das zeitliche Ende des Perseus mit Stillschweigen hinweg, und jene Zweiheit der Naturen, jene Unterscheidung einer göttlichen und menschlichen in der Einheit seines Wesens, die in der Homerischen Stelle über das ειδωλον des Herakles im Hades so bestimmt ausgesprochen ist, ist in ihm, obgleich der Natur der Sache nach wirklich vorhanden, doch noch nicht zur Klarheit des Bewuſstseyns erhoben. Das religiöse Moment dieser ethischen Idee können wir erst später näher betrachten.

III. Ein dritter Sohn des Zeus, welcher neben den beiden bereits betrachteten hier vorzüglich auch seine Stelle finden muſs, ist der vielgefeierte Dionysos der Hellenen, welcher der Träger eines sehr bedeutenden Theils der alten Naturreligion ist, und mehr als irgend ein anderes Wesen in das Innere derselben eingreift. Wir geben zuerst seine gewöhnliche Mythengeschichte kurz an, betrachten ihn hierauf in seinem Zusammenhange mit dem Orient, und fassen sodann aus allen seinen Merkmalen zusammen den allgemeinen Begriff seines Wesens auf.

Seiner Griechischen Genealogie nach ist er als Jnachide, als Abkömmling Agenors, der ein Bruder des Belos war, aus demselben Geschlecht, welchem Perseus und Herakles angehören. Wie Herakles hat auch er Böotien zu seinem Wiegenland, und auch bei seiner Geburt war die Arglist der eifersüchtigen Here thätig. Im Uebrigen stellt ihn seine Geburt näher mit Perseus zusammen. Wie Perseus der Golderzeugte ist, so ist Dionysos der Feuergeborne. Als nämlich, wie Apollodor erzählt III. 4, 2., die von Zeus geliebte und von der Here bethörte Semele, die Tochter des Kadmos, von Zeus verlangte, ihr so zu erschei-

nen, wie er der Here, als er um sie warb, erschien, da vermochte die Sterbliche nicht, die behre Majestät des unter Donner und Bliz sich offenbarenden Gottes zu ertragen. Entseelt erlag sie dem übermächtigen Eindruk. Zeus aber rettete das sechsmonatliche Kind aus dem Feuer des Blizes, und nähte es in seine eige Hüfte ein, und als es zur Geburt gezeitigt war, brachte er es wieder hervor, und übergab es dem Hermes, um es der Jno und dem Athamas zur Erziehung zu bringen. cfr. Eurip. Bacch. 84. 495. Aber auch hier mufste es Zeus, als durch der Here Groll Jno und Athamas rasend geworden waren, aus einer neuen drohenden Gefahr erretten. Er verwandelte das Bacchuskind in einen Ziegenbok und Hermes mufste es nun nach Nysa in Asien zu den Nymphen tragen, welche nachher Zeus unter die Sterne versezt, Hyaden nannte. Die Hyaden waren also die Erzieherinen des jungen Dionysos, und noch als Pflegsohn derselben scheint er der Erfinder des Weinbaues geworden zu seyn. Wenigstens läfst ihn Euripides Cycl. 3. in der Raserei, die ihm Here bewirkte, sobald er den Weinstok gefunden hatte Apoll. III. 5. init., die Bergnymphen seine Erzieherinnen verlassen. In dieser Raserei durchirrt er Aegypten und Syrien. Der erste, der ihn aufnahm, war Proteus der König der Ägyptier. Hierauf kam er nach Kybela in Phrygien, wo ihn die Rhea reinigte und in ihren Geheimnissen unterrichtete. Von hier aus durchzog er Thracien, wo er von Lykurgos des Dryas Sohn, dem Könige der Edonen am Strymon übermüthig verstossen in das Meer zur Thetis, der Tochter des Nereus, seine Zuflucht nehmen mufste. Schon Homer kennt diesen frechen Gegner des Gottes Il. VI. 132.

Welcher vordem Dionysos, des Rasenden, Ammen verfolgend
Scheucht' auf dem heiligen Berge Nyseion, alle zugleich nun

Warfen die laubigen Stäbe hinweg, da der Mörder Lykurgos
Wild mit dem Stachel sie schlug, auch floh Dionysos und tauchte
Unter die Woge des Meeres, und Thetis nahm in den Schoos ihn,
Welcher erbebt' angstvoll vor der drohenden Stimme des Mannes.

Auch an den Bacchantinen und dem ganzen Satyr-Gefolge liefs Lykurgos seine Wuth aus. Sie wurden von ihm gefesselt, aber sogleich wunderbar befreit, und den Lykurgos befiel, von Dionysos gesandt, eine Raserei, in welcher er in dem Wahn, eine Weinranke abzuhauen, seinen Sohn Dryas mit der Axt tödtete. Zulezt mufste er sogar mit dem Tode sein Vergehen büssen. Nachdem er nun auch seinen Zug nach Indien unternommen, und hier Säulen errichtet hatte, kehrte er nach Thebä zurük, und zwang hier die Weiber, seine bacchantische Orgien auf dem Kithäron zu feiern. Pentheus, der Nachfolger des Kadmos in Thebä, mufste, als er sich dem wilden Dienste widersezte, ebenso schröklich dafür büssen, wie Lykurgos. Seine eigene Mutter Agaue, die ihn in der Raserei für ein Thier hielt, zerrifs ihn in Stüke. Als er sich so in Thebä als Gott beglaubigt hatte, kam er nach Argos, wo er, da man ihn auch hier nicht als Gott ehren wollte, die Weiber rasend machte, so dafs sie auf den Bergen das Fleisch der Kinder, die sie säugten, verzehrten. Auf der Ueberfahrt von Ikaria nach Naxos wollten ihn Tyrrhenische Schiffer nach Asien verkaufen. Da verwandelte er Mast und Ruder in Schlangen, erfüllte das Schiff mit Epheu und Flötenschall, und die Schiffer selbst sprangen von Wahnsinn ergriffen ins Meer und wurden Delphine. Nachdem ihn so die Menschen als Gott kennen gelernt und seine Verehrung angenommen hatten, führte er seine

Mutter aus dem Hades zurük, und stieg mit ihr, die nun Thyone hiefs, zum Himmel hinauf.

Dieser Abrifs seiner Mythengeschichte gibt uns jedoch nur einen dürftigen Begriff seines Wesens. Sprechender sind die Symbole und Attribute, aus welchen wir auf seine Verwandtschaft mit Orientalischen Wesen schliefsen können. Wir gehen von dem Stiersymbol aus, auf welches wir auch hier wieder stofsen. Dafs es dem Dionysos zukam, lassen uns mehrere Zeugnisse nicht bezweifeln. Euripides Bacch. nennt ihn v. 90. *ταυροκερως θεος*, v. 971. lesen wir den Zuruf an ihn: *φανηθι ταυρος*, womit in demselben Drama auch dies zusammenhängt, dafs der Dichter v. 573. den Dionysos, als er von Pentheus gefesselt war, einen Stier an seine Stelle bringen läfst. Nach Plutarch De Is. et Os. c. 35. bildeten viele Hellenen den Dionysos stierartig, und in den quaest. graec. 36. theilt er uns ein altes Festlied mit, in welchem die Weiber in Elis den Dionysos anriefen, mit dem Stierfufs bei ihnen sich einzustellen: *Ελθειν ἡρω, Διονυσε, ἁλιον ες ναον ἁγνον, συν Χαριτεσσι ες ναον τῳ βοεῳ ποδι θυων. Ειτα δις επαδουσιν· Αξιε ταυρε*, wozu Plutarch noch bemerkt: *ποτερον, ὁτι και βουγενη προσαγορευουσι και ταυρον ενιοι τον θεον; ἡ τῳ μεγαλῳ ποδι, βοεῳ λεγουσιν;* Der Stier konnte in mehr als Einer Beziehung dem Dionysos beigelegt seyn, dafs wir aber dabei vorzüglich an den Stier denken müssen, welcher am Himmel unter den ersten Zeichen des Thierkreises glänzt, macht mehreres wahrscheinlich. Ein Beweis dafür ist schon die Verbindung, in welche Dionysos eben als Stiergott mit dem Meere gesezt wird, da nach der allgemeinen Vorstellung die Gestirne aus den Fluthen des Meeres auftauchten, und in die Fluthen des Meeres niedertauchten. In den Tempel am Meere aber sollte der stierfüfsige Dionysos kommen, welchem die Weiber in Elis den Hymnos sangen, und aus dem Was-

ser riefen die Argeier den stiergeborenen Dionysos hervor, indem sie zugleich dem *Πυλαοχος* (wahrscheinlich dem Hades cfr. Il. VIII. 367.) ein Lamm in den Abgrund hinabwarfen. Plut. Is. et Os. 35. In die Fluthen des Meers, in den Schoos der Thetis hatte sich ja Dionysos auch nach der Homerischen Sage hinabgestürzt. Daraus kehrt er also wieder zurük, wenn er aufs neue erscheint. Daran schliefst sich dann ferner der Mythus von den Hyaden, welche als die Erzieherinnen des Dionysos-Kindes unter die Sterne versezt worden sind, sehr gut an. Sie sind die Stern-Gruppe, welche die Stirne des Stieres bilden, und demnach, wenn Dionysos der Himmelsstier ist, nach einer sehr natürlichen Anschauung, die Erzieherinnen des Dionysos, sofern sie den Stier aus der Tiefe des Wassers, wo er mit ihnen weilte, wieder emporführen. Man bedenke hier zugleich, wie der Mythus des Dionysos auch durch die ihm vermählte Ariadne, oder *Αριδηλα*, die Hellleuchtende, die durch die Irrgänge des Labyrinthes, des Sonnenhauses, hindurch leitet, die aus der Meerestiefe an den Himmel versezte Krone, s. Creuzer Symb. IV. S. 112. — 116. in die Symbolik der Gestirne hinüberspielt. Ist der Stier, als Himmelszeichen das Symbol des Dionysos, so erklärt sich hieraus am einfachsten, dafs er auch Jahresgott ist. Als Jahresgott ohne Zweifel riefen ihm die Eleer zu, mit dem Stierfufs zu erscheinen. Dies bestätigt die Nachricht bei Pausanias VI. 26." Die Eleer verehren den Dionysos unter den Göttern am meisten, und geben vor, er komme zu ihnen auf das Fest Thyia, das an einem acht Stadien von Elis entfernten Orte gefeiert wird. Die Priester bringen drei leere Kessel, und stellen sie in den Tempel in Gegenwart der Bürger und Fremden, die zu der Zeit da sind. Sowohl die Priester als andere Personen drüken, wenn sie wollen, ihre Siegel auf die Thüre. Den Tag darauf be-

sichtigen sie die Siegel, gehen darauf in die Capelle, und finden die Kessel mit Wein angefüllt. Auf ähnliche Weise behaupten die Andrier, daſs jährlich bei ihnen am Feste des Dionysos Wein von sich selbst aus dem Tempel flieſse.“ Dies ist die Gabe, die er als Jahresgott ertheilt, als Führer der drei Jahreszeiten, die die Kessel symbolisch darstellen. Dies ist der Gott, den die Chariten und Horen begleiten. Mit den Chariten sollte er, riefen die Eleer, in seinen Tempel kommen. Mit dem stiertreibenden Dithyrambos waren nach Pindar Ol. XIII. 18. in Korinthos die Chariten des Dionysos erschienen. In Olympia war ihm mit ihnen einer der sechs Altäre geweiht, Schol. ad Pind. Ol. V. 10. Paus. V. 14. Dieselbe Verbindung scheint auch in Orchomenos, dem alten Charitensiz, gewesen zu seyn, Paus. VIII. 58. Ueber das Verhältniſs der Horen zu Dionysos vergl. Creuzer Symb. III. S. 103. Hug über den Myth. S. 38. Diesen Zusammenhang zwischen dem Jahresgott und Stiergott deutet Sophokles Antig. 1118. durch den Anruf an: *Πυρ πνειοντων χοραγ' αστρων*, wozu die Scholien bemerken: *των πυρπνοων αστρων επισκοπε· και γαρ αιθεριος τιμαται, ὡς και Ευριπιδης φησιν αυτον εν αιθερι κατοικειν. Αλλως· κατα τινα μυστικον λογον των αστρων εστι χορηγος.* Chorführer der feuerathmenden Gestirne kann Dionysos nur als Himmels- und Jahres-Stier, oder als Gott der Sonne seyn. Das leztere ist vielleicht vorzuziehen, da Sophokles auch Oed. Tyr. v. 660. den Helios *τον παντων θεων προμον θεον* nennt. So beginnt auch der Römische Dichter seinen Gesang über den Landbau mit den Worten: „Vos o clarissima mundi Lumina, labentem coelo quae ducitis annum, Liber et alma Ceres,“ wahrscheinlich, weil Liber und Ceres auch als Sonne und Mond den Wechsel der Jahreszeiten bestimmen. Neben Ceres kann Liber wohl nur die Sonne seyn, welcher ja ebenfalls das Symbol

des Stiers zukommt. Am unmittelbarsten jedoch erscheint Dionysos als Jahres- und Zeit-Gott durch die heilige Trieteris, die er zuerst in Böotien eingeführt haben soll, Diod. IV. 3. Cicero Nat. D. III. 23. Eurip. Bacch. v. 120. Virg. Aen. IV. 302. Nach Hug über den Myth. S. 41. war die Trieteris ein Zeitraum von zwei Jahren, der durch gewisse eingeschaltete Tage, so daſs auf ein Jahr 14. auf das andere 15. Tage kamen, zu einer Einheit verbunden war, und einen Cyklus von 725. Tagen ausmachte. Dieser Cyklus, welcher Trieteris genannt wurde, weil seine Feier je mit dem dritten Jahr wiederkehrte, konnte nur deswegen an den Namen des Dionysos geknüpft werden, weil er überhaupt der Jahresgott war. Er blieb es demnach auch, als man durch die Verbindung von zwei Jahren den bei dem einfachen Jahr übrig bleibenden halben Monathstag in die Jahres-Rechnung aufnahm.

Wir sind aber vom Stier-Symbol ausgegangen, um damit der Orientalischen Spur des Dionysos nachzugehen, und in der That finden wir auch den Dionysos in der nächsten Verwandtschaft mit denjenigen Wesen, welchen das Stier-Symbol vorzugsweise angehört, mit dem Aegyptischen Osiris und dem Persischen Mithras. Wir haben zwar bisher in Beziehung auf diese beide das Stier-Symbol in einer etwas andern Bedeutung genommen, als es sich uns bei Dionysos wenigstens nach der gewöhnlicheren Vorstellung zeigte, wer wollte aber zweifeln, daſs die hohe Bedeutung, die es in Verbindung mit den genannten beiden Gottheiten hat, mit seiner Bedeutung im Thierkreis sehr genau zusammenhängt? Was aber die weitern Gründe der Zusammenstellung des Griechischen Dionysos mit dem Aegyptischen Osiris betrifft, so sind diese: 1. Das einstimmige Zeugniſs der alten Schriftsteller, Osiris sey der Dionysos der Griechen

Herod. II. 42. 144. Diod. IV. 1. Plut. de Is. et Os. c. 13. 2. Die Uebereinstimmung in Mythen und Symbolen. Auch schon nach der gewöhnlichen Mythengeschichte der Griechen durchzieht Dionysos die Welt, wie Osiris nach Diodor und Plutarch als Wohlthäter der Menschen und Beförderer der Cultur alle Länder durchwandert. Ganz Aegyptisch und dem Osiris-Mythus nachgebildet ist besonders der Lakonische Mythus, welchen Pausanias III. 24. erzählt. „Die Leute von Brasia sagen ganz abweichend von allen andern Hellenen, daſs Semele, als sie den Dionysos geboren hatte, von Kadmos mit ihrem Sohne in einen Kasten geworfen worden sey, welchen die Wellen bei ihnen ans Land getrieben haben. Die Semele, welche sie nicht mehr am Leben fanden, haben sie prächtig begraben, den Dionysos aber auferzogen. Daher habe ihre Stadt, vorher Oreatä genannt, weil hier der Kasten ans Land geworfen worden, den Namen Brasiä (von ἐκβεβρᾶσθαι) erhalten.“ Ebenso verhält es sich auch noch mit andern Symbolen, auſser dem Stier-Symbol. Eines der gewöhnlichsten Attribute des Dionysos war bekanntlich der Epheu. Er war aber auch die Pflanze des Osiris Plut. Is. c. 37. Diod. I. 17. Noch wichtiger ist das gemeinschaftliche Symbol des Phallus, welcher beide den Dionysos und Osiris als Naturgötter in der gleichen höheren Bedeutung darstellt. Damit hängt zusammen 3. die Bedeutung, welche Dionysos als Zagreus hat. In dieser Eigenschaft, in welcher wir ihn in der Lehre von den Mysterien näher werden kennen lernen, läſst er uns vollends keinen Zweifel über sein Verhältniſs zu Osiris übrig.

Ebenso gewiſs ist aber auch, daſs Dionysos in einer sehr nahen Beziehung zu dem Persischen Mithras steht, worauf wir hier um so mehr aufmerksam machen müssen, da selbst Creuzer, auch hier vorzüglich das Aegyptische Element hervorhebend, auf dieses

Verhältniſs und auf die für diese Frage so wichtigen Bemerkungen Hammers Wien. Jahrb. Bd. I. 1818. zu wenig Rüksicht genommen hat. An die durch das Stier-Symbol gegebene Vermittlung des Dionysos und Mithras haben wir schon erinnert. Als demiurgischer Gott war Mithras Herr des Stiers. Demiurgische Bedeutung hatte aber auch Dionysos als Gott der Mysterien. Ob er gerade auch in dieser Beziehung als Demiurg, wie Mithras, den Stier zu seinem Symbol hatte, können wir zwar nicht entschieden behaupten, glauben aber doch, daſs auch schon der Stier als Zeichen des Thierkreises die demiurgische Idee des Mithras-Stiers nicht ganz ausschlieſst. Wie es sich aber auch damit verhalten mag, an Beweisen für die Verwandtschaft des Dionysos und Mithras fehlt es nicht. In der nächsten Berührung sehen wir beide in Vorderasien in Cilicien und Phrygien, und dann auch in Thracien. In diesen Ländern nämlich wurde Dionysos unter dem Namen Sabos, oder Sabazios verehrt. Bei dem Scholiasten zu Aristoph. Av. v. 874. finden wir die Nachricht: *Οἱ Φρυγες τον Σαβαζιον τιμωσι· τις δε εστιν ἑτος ὁ θεος, ὁ Ηρακλεωτης περι Ηρακλειας εν τῳ ιβ' φησι· φαινεται γαρ εξ ὡν εὑρισκομεν συλλογιζομενοι πανταχοθεν, ὁτι Διονυσος και Σαβαζιος εἱς εστι θεος, κ. τ. λ. επει Φρυγων ὁ θεος.* Wiederholt wird diese auch von Strabo X. p. 188. Ed. Tzsch. Cicero N. D. III. 23. und den Lexicographen bestätigte Angabe in dem Schol. zu Aristoph. Lysistr. v. 389. mit den Worten: *Σαβαζιος ὁ αυτος εστι τῳ Διονυσῳ.* Ueber den Thracischen Sabazios bemerkt Macrobius Saturn. I. 18. „In Thracia eundem haberi Solem atque Liberum accipimus, quem illi Sebazium nuncupantes, magnifica religione celebrant.“ Auf Persische Vorstellungen von der Sonne, als dem Herrn und Befruchter, und dem Monde, als dem Diener und Empfänger deutet nach Creuzer Symb. Th. III. S. 350. schon der

Name Menotyrannus, Beherrscher des Mondes, hin, welchen der Gott in diesen Religionen hatte. Eine namentliche Hinweisung auf Persien oder Medien gibt uns eine Stelle bei Aristophanes in den Vesp. v. 9. Sosias sagt: ὑπνος μ' εχει τις εκ Σαβαζιȣ· worauf Xanthias erwiedert: Τον αυτον αρ' εμοι βȣκολεις Σαβαζιον· κάμοι γαρ αρτιως τις επεςρατευσατο Μηδος τις επι τα βλεφαρα νυσταχτης ὑπνος. Sabazios ist also hier soviel als Μηδος, wie auch der Scholiast zu dieser Stelle bemerkt. Man bemerke hier auch den Ausdruk βȣκολειν, welcher, wie die Erwähnung des Stiers und des Stierhirten in der Sabazien-Formel, welche Clemens Al. Protrept. p. 18. Ed. Wirc. anführt, auf den Mithrasstier anzuspielen scheint. Von der entscheidendsten Wichtigkeit aber ist für die Frage über das Verhältniſs des Dionysos und Mithras und die Vermittlung beider durch den Sabazios, was Hammer aus Veranlassung von Zoëgas Abhandlungen herausg. von Welker 1817. in dem schon mehreremal angeführten ersten Bande der Wien. Jahrb. 1818. aus dem reichen Schaze seiner Orientalischen Forschungen niedergelegt hat. „Wenn gleich, sind seine eigene Worte, in der Folge Sabazius als Phrygischer Bacchus vom Cilicischen Sebesius, als Persischem Sonnengott, unterschieden ward, so widerspricht dies doch keineswegs der sehr groſsen Wahrscheinlichkeit, daſs der Phrygische Sabazius und der Cilicische Mithras ursprünglich eine und dieselbe, in der Folge aber von einander unterschiedene Gottheit waren, wie die Diana von Ephesus, und die Persische Artemis, die Syrische Astarte und die Cyprische Aphrodite, ursprünglich gemeinsame Darstellungen des Einen und desselben weiblichen Naturprincips, in der Folge von einander unterschieden wurden. Der Name Sebazios oder Sebesios war beiden gemein, und wenn derselbe dem ersten zukam, warum soll er auf dem Denkmale des leztern nicht

auf den Gott, sondern auf das Opferblut bezogen werden? Die Uebersezung des Sebesios mit der Persischen Bedeutung des Worts nämlich der Grüne, oder der Allbegrüner, läfst sich sehr standhaft nicht aus der blofsen Wortbedeutung, sondern aus der Uebereinstimmung der Sache und der Begriffe vertheidigen. Nicht defshalb, weil Sebes auf Persisch und Chiser auf Arabisch grün heifst, ist der Sabazios oder Sebesios derselbe mit dem Mithras der Sendbücher, sondern weil Mithras in dem Jescht, das seinen Namen trägt, und an vielen andern Stellen der Sendbücher wirklich der Begrüner heifst, und weil Chiser, d. i. der noch heute fortlebende Genius der Orientalischen Mythologie nichts als der begrünende Genius des Frühlings ist, der die Fluren, wie Mithras in den Sendbüchern die Wüsten, mit Grün überzieht, und der mit grünem Kleide angethan im Lande der Finsternifs den grünen Quell des Lebens hütet*), (S. Kheder oder Khizir bei Herbelot). Er ist der Genius des Frühlings, der Führer der Seelen, der Vermittler zwischen Menschen und Gott, wie der Mithras der Sendbücher; nur den Persischen Beinamen Sebesios hat er in den Arabischen Chiser, der dasselbe bedeutet, verändert, der Sache nach aber sich ganz unverändert erhalten. Nama Sebesio heifst also: Lob dem Grünen, oder: Preis dem Allbegrünenden. Nama auf Indisch Lobpreis findet sich im Persischen als Nama, und ist die Wurzel des Griechischen *Νομος*, welches Gesang und Hymnus heifst.“ Diese lichtvolle Aufklärung des Dionysos-Sabazios-Mithras wird um so bedeutender, da sich daran ganz ungezwungen einer der Hauptbegriffe des

*) Man vgl. über diesen Propheten Chiser, eine der Hauptpersonen der Orientalischen Mythologie, den Hüter des Lebensquells auch Hammer in der Gesch. der schönen Redekünste Persiens. Wien 1818. III. Absch. und Herod. III. 23.

Griechischen Dionysos anschliefst. Auch nach der Griechischen Mythologie war ja Dionysos der Begrüner der Natur. Nur in diesem Sinne kann der üppig wuchernde und immergrüne Epheu eines der gewöhnlichsten Symbole des Gottes gewesen seyn. Schon im ersten Momente seines Daseyns hatte den feuergeborenen Knaben im Böotischen Königshause schnell wachsender Epheu in seinem kühlenden Schatten geborgen (Eurip. Phoen. 651. *κισσος περισεφης ἑλικτος ευθυς ετι βρεφος χλοηφοροισιν ερνεσιν κατασκιοισιν ολβισας ενωτισεν*), auf dieselbe Weise, wie den Osiris-Sarg am Gestade von Byblos eine Erika-Staude wunderbar schnell umschlofsen hatte. Plut. Is. c. 15. Und wo sodann, bemerkt Creuzer Symb. Th. III. S. 92. Epheu und ähnliche Pflanzen, wie die Windenart, *σμιλαξ* (*ανθεσφορος* Eurip. Bacch. 659.), in besonderer Fülle wucherten, da war der Fufstritt des Gottes gewesen*), bis nach Indien hin, wo der Scheitel des heiligen Berges Meros mit den Ranken des Epheu umkränzt seyn sollte. (Arriani Indic. Hist. c. 5. Exped. Al. V. 1. 2.) Die Bewohner von Brasiä, die den Dionysos sich ganz besonders zueigneten, nannten das Feld mit der Höhle, in welcher Ino den Dionysos erzogen haben sollte, den Garten des Dionysos. Paus. III. 24. Dies wird wohl ein Garten von der Art gewesen seyn, von welcher die Rosen-Gärten des Midas waren, in welchen Silenos, der Pflegvater des Dionysos, zu weilen pflegte, Herod. VIII. 138. Einen Dionysos Anthios, einen Blumengott, verehrte man in Attika. Paus. I. 31. Und wie er mit Pflanzen und Blumen die Erde begrünet und schmükt, so war er auch der Gott der Bäume. Un-

*) Cfr. Soph. Oed. Col. 651. *Μινυρεται αηδων χλωραις ὑπο βασσαις τον οινωπ᾽ ανεχουσα κισσον, και ταν αβατον φυλλαδα --- ἱν᾽ ὁ βακχιωτας αει Διονυσος εμβατευει.*

ter dem Beinamen *Δενδριτης* wurde Dionysos von den Griechen nach Plut. Symp. Quaest V. 3. 1. nicht weniger verehrt, als Poseidon unter dem Beinamen *Φυταλμιος*. Beiden war namentlich die Fichte (*πιτυς*) geweiht. Als den Gott, der das Gedeihen der Baumpflanzung mehrt, den reinen Glanz der Herbstfrüchte, hatte ihn auch Pindar (s. Fragm. 125. Ed. Bökh.) angerufen. Plutarch führt diese Stelle (De Is. et Os. c. 35.) zum Beweise an, dafs den Dionysos die Hellenen nicht blos für den Weingott halten, sondern auch für den Herrn und Vorsteher der feuchten Natur überhaupt *). Auch darin sey er dem Osiris gleich cfr. c. 34., und wie er insbesondere auch die Bäume in seine Obhut nimmt, so sey auch dem Verehrer des Osiris verboten, einen fruchtragenden Baum zu verderben und eine Wasserquelle zu verschütten, dasselbe Gesez, welches auch dem Diener des Ormuzd und Mithras den Anbau der reinen Erde durch Pflanzen, Gewächse und Fruchtbäume zur heiligen Religions-

*) Dies ist auch der Begriff des Dionysos, der in Athen und Sparta als Gott der Sümpfe, des fruchtbaren schlammigten Wassers (*εν Λιμναις*) verehrt wurde. Thuc. II. 15. Strabo VIII. p. 250. Ist vielleicht auch der Gott von Brasiä oder Prasiä ein Limnengott? Eine *λιμνη Πρασιας* nennt Herodot V. 16. Sie war im Lande der Päonen, die von den Teukrern aus Troia abzustammen behaupteten c. 13. am Strymon in der Nähe Macedoniens c. 17. Der Name erinnert gar zu deutlich an das Indische Wort Pra-bat d. i. Fufs-Abdruk, Fufstritt der Gottheit. Wo die Natur in dem hellen Grün der Pflanzen, wie im Lorbeer und Epheu, oder in dem Grün feuchter Wiesengründe sich in ihrer Lebensfülle zeigte, da erkannte man die Gegenwart, gleichsam den Fufstritt der Gottheit. Prasier hiefs eine mächtige Indische Völkerschaft am Ganges, Prasiana eine Insel im Indus Plin. H. N. VI. 23. Der Name kommt auch sonst vor, z. B. in Creta. Am deutlichsten hat sich das Wort im Latein. pratum, Wiese. erhalten. Vgl. nachher Nysa.

pflicht machte. Dionysos ist demnach ganz wie Osiris und besonders wie Mithras nach den Prädicaten in den Zendbüchern (s. oben), der Begrüner der Natur, der der Erde Wasser und fruchtbare Feuchtigkeit gibt, und Pflanzen und Bäume wachsen läſst. Diesen Begriff glauben wir nun auch etymologisch in dem gewöhnlichsten Namen des Gottes finden zu dürfen. Unter den verschiedenen Erklärungen, welche schon die Alten von dem Namen Διονυσος gaben, ist die gewöhnlichste und offenbar auch die natürlichste diejenige, welche ihn von dem heiligen Orte Nysa ableitet, welcher in allen Mythen des Gottes immer wiederkehrt. Dies gibt freilich zunächst noch wenig Aufschluſs, und führt blos von einem Namen zu einem andern. Allein die Bedeutung des heiligen Nysa-Namens scheint uns nicht so räthselhaft, wie die Sprachforscher bisher gemeint haben. Nysa ist ohne Zweifel das Indische Wort Nischa, welches eine Weise bedeutet und nach Ritter Erdk. I. Th. S. 556. I. Ausg. auch in den Bergnamen Paropamisus, Parnaſsos (vrgl. Creuzer Symb. I. S. 536.) zu erkennen ist. Schon in den Zendbüchern kommt in dem Verzeichniſs der Provinzen, welche das Volk Ormuzds nach und nach in Besiz nahm, und anbaute, als die fünfte Wohnstätte des Ueberflusses Nesä vor, zwischen Moore und Bakhdi. Doch können wir nicht näher bestimmen, wie weit dieser Name hieher gehört. Entschieden aber behaupten wir, daſs die Nisa-Orte, von welchen die bekannten Nisäischen Pferde der Persischen Könige benannt sind, von dem Indischen Nischa ihrem Namen haben. Es ist an keinen bestimmten Ort zu denken, sondern der Name ist, wie auch schon die Vergleichung der bei Strabo hierüber vorkommenden Stellen wahrscheinlich macht, eine allgemeine Bezeichnung derjenigen (in Medien besonders und in Armenien gelegenen) Orte, deren treffliche Weiden die schönsten und gröſs-

ten Pferde erzeugten. Dies ist nun nach unserer Ansicht auch die schiklichste Bedeutung für das Nysa, das dem Dionysos seinen Namen gegeben hat, und als allgemeine Benennung in allen Ländern sich findet, welche der Gott auf seinem weiten Zuge vorzugsweise betreten hat. Das üppige Grün, das die Fluren bekleidet, und besonders die Berge (wie ja auch schon im Indischen Nischa besonders mit Bergnamen zusammengesezt wird) schmükt, und zu fruchtbaren Weideplätzen macht, ist überall die Stätte, wo Dionysos erzogen wird. Darauf weisen selbst die Prädicate hin, die die Dichter diesem heiligen Nysa geben, wie z. B. in den Homerischen Hymnen auf den Dionysos, Hymn. XXVI. 8. *Εςι δε τις Νυση, ὑπατον ορος, ανθεον ὑλῃ.* Hymn. XXV. 3. sq.

Ον τρεφον ηυκομοι Νυμφαι, παρα πατρος ανακτος
δεξαμεναι κολποισι, και ενδυκεως ατιταλλον,
Νυσης εν γυαλοις· ὁ δ' αεξατο πατρος ἑκητι
Αντρῳ εν ευωδει, μεταριθμιος αθανατοισιν.
Αυταρ επειδη τονδε θεαι πολυυμνον ετρεψαν
δη τοτε φοιτιζεσκε καθ' ὑληεντας εναυλες,
κισσῳ και δαφνῃ πεπυκασμενος.

Nehmen wir nun noch dazu, daſs auch die erste Hälfte des zusammengesezten Namens Indischer Herkunft ist, das Wort Dew, Diw, Deva, Gott, die lezte Wurzel auch des Griechischen *Ζευς, Διος,* und sogar selbst von Griechischen Etymologen für Indisch erklärt wird, (das Etymol. magn. sagt p. 251. Ed. Lips. *Διονυσος* sey soviel als *Δευνυσος, επειδη βασιλευς εγενετο Νυσσης· δευνον δε τον βασιλεα λεγεσιν οι Ινδοι.* Tzetzes: *Κατα Ινδες Δευνυσσος, Δευνος και αναξ Νυσσης* cfr. Barnes. ad Eurip. Bacch. v. 2.), so ist unstreitig *Διονυσος* auch etymologisch dasselbe, was auch die historische Untersuchung seiner Prädicate als einen Hauptbegriff ergibt, der Herr der feuch-

ten Natur, der Begrüner der Fluren, der Gott der Wiesen und Weiden, der Pflanzen, Blumen und Bäume, d. h. der Dey von Nysa. Creuzer Symb. III. S. 124. erklärt sich ebenfalls für den Indischen Ursprung des Namens Dionysos, und leitet ihn nach Langlés von dem Epitheton des Indischen Siwa Dewanichi oder Dionichi ab, womit er als Gott und König von Nicha, oder Nichadabara (Stadt der Nacht) bezeichnet werde, eine Erklärung, welche uns schon deswegen nicht den Vorzug vor der unsrigen zu verdienen scheint, weil sie mit den urkundlich nachzuweisenden Hauptprädicaten des Gottes zu wenig im Einklang ist.

Die zunächst vorangehenden Bemerkungen haben uns von selbst auf den Punct geführt, an welchen nothwendig zulezt die historischen Untersuchungen über den Dionysos angeknüpft werden müssen. Was von uns bisher bei den meisten Griechischen Gottheiten mit einem bald gröſseren bald geringeren Grade der Wahrscheinlichkeit angenommen werden muſste, der Zusammenhang mit Indien, wird bei Dionysos durch das übereinstimmende Zusammentreffen so vieler Zeugnisse und Merkmale beinahe zur entschiedenen Gewisheit. Aufmerksamkeit verdient hier vor allem die in dem Griechischen Mythus niemals vergessene Sage, daſs Dionysos auf seiner Wanderung durch alle Länder der Erde endlich auch nach Indien gekommen sey. Schon Euripides läſst ihn in dem Prolog, mit welchem er in den Bacchä auftritt, in das Böotische Thebä, die Stadt seiner Geburt, zurükkehren, nachdem er verlassen die goldreichen Fluren der Lydier und Phrygier, die sonnigen Gefilde der Perser, die Mauren der Baktrier, das winterliche Land der Meder, nachdem er das glükselige Arabien besucht, und ganz Asien, das von der salzigen Fluth des Meeres bespült wird. Orientalisch ist auch ganz die Gestalt, in welcher er auf Griechischem Boden sich dar-

stellt, er der weichliche, üppige, jugendlich blühende, zuweilen aber auch nach Indischer Sitte männlich bärtige (s. Diod. III. 62.) Gott, im langen und weiten Gewand, und mit weichem wallendem Haar, Eurip. Bacch. 136., der auf einem Indischen Elephanten königlich daherzieht, Diod. III. 64., und Löwen, Tiger und Panther zu seinen Begleitern hat, s. Creuzer Symb. III. S. 114. Das heilige Nysa des Dionysos, welches die Sage der Griechen ausdrüklich auch nach Indien versezt Arr. Exp. Al. V. 1., ist, wie wir gesehen haben, auch der Sprache nach daselbst zu suchen. Dionysos war dahin gebracht worden, nachdem ihn Zeus aus seiner Hüfte wieder herausgenommen hatte. Diese Sage von der Hüfte des Zeus gibt uns ein neues Merkmal von der Indischen Heimath des Gottes an die Hand. Die Griechen selbst behaupten, die Sage, daſs ihn *αυτικα γενομενον, εις τον μηρον ενερραψατο Ζευς* Herod. II. 146. habe ihren Ursprung in dem Namen des Indischen Berges Meru, s. Diod. II. 38. Plin. H. N. VI. 23. Montem Meru Libero patri sacrum, inde origo fabulae, Jovis ſemine editum. Arrian erzählt Exped. Al. V. 1.: Als Alexander in der Nähe des Indus vor die Stadt Nysa kam, sey eine Gesandtschaft der Nysäer mit der Bitte vor ihn getreten, aus Ehrfurcht vor Dionysos ihnen ihre Freiheit und Unabhängigkeit zu lassen. Denn Dionysos habe auf seinem Siegeszuge nach Indien ihre Stadt gegründet, und sie nach dem Namen seiner Amme Nysa benannt, dem Berg in der Nähe der Stadt habe er den Namen *Μηρος* gegeben, *ὁτι δη κατα τον μυθον εν μηρῳ τῳ τȣ Διος ηυξηθη.* Statt dieser gräcisirten Vorstellung, den Dionysos aus Griechenland nach Indien ziehen zu lassen, und Indische Namen aus Griechischen Mythen zu erklären, leitet Curtius VIII. 10. in derselben Erzählung vielmehr den Griechischen Mythus von der Hüfte des Zeus von dem Indischen Berg-Namen ab. Der schon

von den Alten cfr. Strabo XV. p. 472. sq. geäusserte und von den Neuern wiederhohlte Zweifel, daſs der Indische Dionysos mit allen an ihn geknüpften Sagen wohl nur eine Erdichtung zur Verherrlichung des Macedonischen Alexanders sey, kann, um davon nichts weiter zu sagen, daſs ja schon Euripides den Dionysos aus dem fernsten Orient kommen läſst, nun nach den neuesten Untersuchungen über den einfluſsreichen Zusammenhang Indiens mit den westlichen Ländern von keiner groſsen Erheblichkeit mehr seyn. Verhält sich doch vielleicht auch hier die Sache vielmehr ganz umgekehrt. Nach der Ansicht Ritters (Erdk. Th. II. S. 839.), welchem dieser merkwürdige Theil der ältesten Geschichte so groſse Resultate verdankt, verdient es erst noch einer genauern Untersuchung, ob nicht die Ansprüche, welche das Geschlecht der Macedonischen Könige auf die Herrschaft und die Abstammung aus den für göttlich gehaltenen Heroen-Geschlechtern Alt-Indiens machte (Dionysos) nicht gegründeter war, als man gewöhnlich zu denken pflegt, und ob die Kenntniſs hievon nicht die eigentliche religiöse Grundidee in der Seele des jungen Helden war. Dann würde sich wohl auch der Besuch, welchen Alexander, ehe er den Zug in den Orient begann, bei dem Orakel der Ammonier machte, in einem andern Lichte zeigen. Nach Diodor nämlich, welcher in seinen Nachrichten über den Libyschen Dionysos hauptsächlich dem alten Geschichtschreiber Dionysius von Milet folgte, III. 65. sq., stund Dionysos in einem sehr nahen Verhältniſs zu dem Libyschen Ammon. Ammon hatte ihn mit der Nymphe Amalthea erzeugt, welche er zur Herrscherin der ganzen benachbarten Gegend machte, deren Lage fast die Gestalt eines Kuhhorns hatte, weswegen sie auch das Horn des Hesperus hieſs. Es war ein schöner, an Weinstöken und Fruchtbäumen reicher Landstrich, von welchem nachher jedes an

Früchten reiche Land ebenfalls ein Horn der Amalthea genannt wurde. Aus Furcht vor der Eifersucht seiner Gemahlin Rhea, einer Schwester des Kronos und der Titanen, brachte Ammon den Knaben in die Stadt Nysa, die auf einer vom Flufs Triton gebildeten Insel lag, in einem gesegneten vielbewässerten Lande, das voll milder Wiesen und Gärten und reich an wildwachsenden Weinstöken und allerlei fruchbaren Bäumen war. Hier ward Dionysos in einer reizenden wunderbaren Nymphen-Höhle von Nysa, einer der Töchter des Aristäos, erzogen. Aristäos selbst war sein Aufseher, und Athene seine Beschüzerin. Schon als Knabe erfand Dionysos den Wein. Rhea aber reizte den argen Kronos und die Titanen zum Krieg gegen Ammon auf. Ammon mufste nach Kreta entfliehen, und Kronos bemächtigte sich seines Landes. Als er jedoch auch den Dionysos in Nysa angreifen wollte, wurde er von diesem besiegt. Dionysos errichtete nun das Orakel seines Vaters Ammon, und gieng zuerst nach Ägypten, um die Ägyptier den Anbau und die Behandlung des Weins und der Fruchtbäume zu lehren. Hierauf durchzog er auf gleiche Weise die ganze Welt und beglükte die Völker durch grofse Gaben und Geschenke. Nach seiner Rükkehr aus Indien mufste er einen neuen Kampfe mit den Titanen, die ihre ganze Macht gegen Ammon zusammengezogen hatten, bestehen. Sie wurden alle getödtet. Dionysos gieng jezt mit Ammon in das unsterbliche Leben ein, und Zeus folgte ihm in der Herrschaft der Welt. Wir vermögen zwar die in diesem eigenthümlichen Mythus enthaltenen Vorstellungen nicht völlig zu durchschauen, aber es fallen uns doch sogleich mehrere nicht unwichtige Züge auf. Das Tritonische Nysa, in welches dieser Mythus den Dionysos versezt, ligt in einer Lokalität, die uns schon wiederholt durch bedeutende Spuren eines religiösen Zusammenhangs mit dem Ori-

ent merkwürdig geworden ist. Der überall begegnende Aristäos trit auch hier wieder auf. Die Kämpfe des Ammon und Dionysos mit den Titanen und mit Kronos, welcher hier nicht als der milde König der Westwelt erscheint, sondern der gottlose und habsüchtige Bruder des Atlas genannt wird, Diod. III. 60., scheinen ihre lezte Erklärung doch nur in den Kriegen zu finden, die nach der Indischen Sage von den Göttern gegen die Dämonen, wie von Rama gegen die Rakscha's, geführt werden. Was aber die Hauptsache ist, das Verhältniſs, welches uns dieser Mythus zwischen Ammon und Dionysos zeigt, finden wir auch an mehreren andern Orten in einer nach dem Orient zürükführenden Richtung. Im Ägyptischen Thebä hatte Zeus Ammon ebenso seinen Siz, wie im Libyschen Ammonium, und wie hier Dionysos, so scheint dort Osiris (wie wenigstens die Sage bei Diod. I. 15. andeutet, und Creuzer bestimmt annimmt) der Sohn des Ammon gewesen zu seyn. Bedeutender ist die Verbindung des Zeus Ammon und des Dionysos in dem Äthiopischen Meroë, wo nach Herod. II. 29. nur diese beide Gottheiten, diese aber mit ausnehmender Heiligkeit verehrt wurden. Diese drei Orte, Meroë, Thebä und Ammonium stunden in einem sehr engen Verhältniſs zu einander. Die Gleichheit des Cultus macht dies an sich schon wahrscheinlich, aber auch ausdrükliche Zeugnisse bestätigen es. Nach Herod. II. 54. war das Libysche Ammonium von dem Ägyptischen Thebä aus gestiftet, und nach Diod. III. 3. behaupteten die Äthiopier, Osiris habe eine Colonie von ihrem Lande aus nach Ägypten geführt. Allen Nachrichten zufolge scheinen diese drei Hauptorte Niederlassungen einer und derselben Priesterschaft gewesen zu seyn. Wohin leitet uns aber am Ende diese in gerader Richtung fortgehende Priester- und Colonien-Straſse, wenn wir sie rükwärts zu ihrem östlichen An-

fangspunct verfolgen? Man denke an die Priester-Procession mit dem heiligen Schiffe (der Argha), wie sie Diodor XVII. 50. in seinen Nachrichten über das Libysche Ammonium beschreibt, und wie sie noch jezt in den Ornamenten der Ägyptischen Tempel zu sehen ist, an den altasiatischen magischen Edelsteincultus Diod. XVII. 50. I. 48. 75. Ritter Vorh. S. 133. Erdk. I. S. 566. an das Aethiopische Nysa, den Erziehungsort des Dionysos Herod. II. 146., an den dem Indischen Meru gleichlautenden Namen des äthiopischen Meroë, hier wie dort in der Nähe des heiligen Nysa, an die mit der Hyperboreer-Sage völlig übereinstimmende Sage von dem gerechten und frommen, dem lang lebenden und glükseligen Volke der Aethiopier, zu welchen als ihren Lieblingen selbst noch der Griechische Mythus seine Götter ebenso wallfahrten läfst, wie zu den Hyperboreern, an die altasiatische Verbindung der Karawanenstrafsen mit den Pfaden, auf welchen die religiöse Cultur durch Priester-Missionen und Colonien sich verbreitete — alles dies mufs uns auf derselben sichern Spur, die wir von den Pontischen und nordisch-europäischen Ländern aus verfolgt haben, auch von Libyen, Aegypten und Aethiopien aus in den östlichen Orient und nach Indien zurükleiten. Fassen wir diesen Anfangs- und Ausgangspunct der ältesten Geschichte der religiösen Cultur recht ins Auge, so werden wir uns, wenn uns auch gleich dunkel bleiben mufs, wo und wie sich der ursprünglich Eine Weg getheilt und gewendet haben mag, über wichtige Erscheinungen eine weit richtigere Vorstellung bilden können, als wenn wir blos die Endpuncte der getheilten Richtungen, wie z. B. Aegypten und Griechenland, mit einander verknüpfen wollen. Warum z. B. ein Thebä in Aegypten, und ein Thebä in Böotien, ohne irgend eine sichere Spur eines unmittelbaren Zusammenhangs? Woher die Sage, dafs das

Dodonäische Orakel eine Aegyptische Stiftung sey? Gab es, wie Ritter und Creuzer bewiesen haben, ein älteres Thessalisch-böotisches Dodona, so kann auch die Sage bei Herodot II. 54. 55. nur von diesem ältern verstanden werden. Aber von dieser Lokalität aus leitet uns der Weg der historischen Forschung nicht zunächst nach Aegypten zurük. Und doch zeigt uns selbst die Herodoteische Sage auf eine völlig unverdächtige Weise auch in dem ältesten Griechenland, wie in Aethiopien, Aegypten und Libyen die eigenthümliche altasiatische Erscheinung, daſs die religiösen Heiligthümer, die Niederlassungen von Priester-Colonien zugleich auch Emporien, Handels- und Carawanen-Stationen sind. Dies halten wir nämlich für die einzig richtige Erklärung der Sage, daſs die beiden Heiligthümer in Libyen und Dodona von heiligen Weibern gestiftet worden seyen, welche Phönizier von Thebä entführten und verkauften *). Sie mögen auf dieselbe Weise geraubt und verkauft worden seyn, wie auch der fromme Joseph von seinen gottlosen Brüdern an die Karawane der Ismaeliten und Midianiter verkauft und nach Aegypten gebracht wurde. Auf diesem doppelten Wege ist nun auch der Orientalische Dionysos sowohl nach Aegypten und Libyen als nach Böotien und Griechenland gewandert, und derselbe heilige Name Nysa bezeichnet, wie in Aethiopien, Arabien, Aegypten und Libyen, so auch in Kleinasien und Thracien, s. Creuzer Symb. Th. III. S. 101., die Stationen seiner Wanderung. Dort ist er der Sohn des

*) Auch sonst wird man öfters versucht, bei den Sagen von verkauften, entführten und verstossenen Weibern (cfr. Herod. IV. 154.) an Wanderungen von Völkern zu denken. — Nach dem oben aufgestellten Gesichtspunct hat demnach die Gewohnheit der Griechischen Sagen von Aegypten herzuleiten, was überhaupt Orientalisch ist, dennoch ihren guten Grund.

Zeus Ammon, hier des Griechischen Zeus, dort der Aegyptische Osiris, hier der Griechische Dionysos, hier wie dort der Lehrer der Cultur, der Pflanzer des Weins, der Held mit den zwei Hörnern, seyen es die Hörner des Widdergotts Ammon, oder des Stiergotts Mithras-Osiris, Diod. III. 72. Eurip. Bacch. 879. (welche beide Symbole in ihm ebenso vereinigt sind, wie sie im Thierkreise neben einander stehen), ein Dulkarnein, wie nach seinem Vorbild Alexander der Eroberer des Orients, der Weltmonarch, der die beiden Enden der Erde in seine Herrschaft verknüpfte, der neue Dionysos, der Sprofse des Zeus Ammon. Wären uns bestimmtere Merkmale über das Wesen des Zeus Ammon gegeben, so würde uns ohne Zweifel auch der Begriff des Dionysos-Osiris selbst, und sein Verhältnifs zu andern Wesen, namentlich zu dem alten Kronos, und dem ihm in so vielen Zügen ähnlichen Herakles, noch deutlicher werden.

Fragen wir nun aber, da wir den Schritt nach Indien gethan haben, welcher Gottheit der uns bekannten Indischen Mythologie Dionysos zunächst am meisten entspreche, so glauben wir zur Antwort hierauf keine andere eher nennen zu müssen, als den Indischen Siwa. Die Gründe dieser zuerst von Paulinus aufgestellten und von Hammer und Creuzer bestätigten Behauptung sind: 1. Der Name. Dionysos-Mithras hiefs, wie wir gesehen haben, in Vorderasien Sebesios. Dieser von dem Persischen Sebes abzuleitende Name ist unverkennbar der Name des Indischen Siwa, welcher nicht blos der Zerstörer, sondern auch der Erzeuger der Natur ist. Eine auffallende Erscheinung, die wir bei der bekannten Vivacität der ältesten Namen unmöglich für ein bloses Spiel des Zufalls halten können, glauben wir hier nicht unberührt lassen zu dürfen. Siwah ist heut zu Tage allgemein der Name der Ammonischen Oase, wo der alte Mythus

den Dionysos, als den Sohn Ammons, in einer anmuthsvollen Landschaft, auf welche die Natur das ganze Füllhorn ihres Segens ausgegossen hat, geboren werden läſst. Ist Siwa - Sebesios der Erzeuger und Gott der grünen Natur, wo konnte die Stätte seiner Geburt würdiger gefeiert werden, als in einer in der Mitte endloser Sandwüsten blühenden Oase? Hier war er im eigentlichsten Sinn der Begrüner der Wüsten, wie Mithras in den Sendbüchern ausdrüklich genannt wird. Ist Siwa-Sebesios-Mithras der Ammonische Dionysos, so begegnet uns auf demselben Wege, auf welchem er aus Indien nach Libyen gewandert ist, ein anderer Bruder seines Namens in dem Arabischen Chiser, der im Lande der langlebenden Aethiopier Herod. III. 23. den grünen Quell des Lebens hütet*). 2. Das Symbol des Phallus. Das allbekannte Symbol des Indischen Siwa ist der Lingam, und gerade um den dem Indischen Dionysos geweihten Berg Meru wurden dem Siwa zu Ehren Phallogogien und Phallophorien gefeiert. Creuzer Symb. Th. I. S. 584. Meru selbst ist der groſse aus Vischnus Nabel sich erhebende Weltlingam. Das stehende Symbol aber des Aegyptischen Osiris und des Griechischen Dionysos ist der Phallus, und nur durch diesen auf das Innerste der Natur sich beziehenden Begriff kann der Gegensaz der Begriffe vermittelt werden, welcher in allen diesen einander so nahe verwandten Wesen, dem Indischen Siwa, dem

*) Es darf hier wohl auch noch bemerkt werden, daſs Meroë wahrscheinlich auch Seba hieſs. S. Gesenius Hebr. Wörterb. unter סבא. Hängt wohl auch der Name des Dämon Sabus, von welchem die mit dem Bacchusdienst wohlbekannten Sabiner ihre Herkunft ableiteten (Cato bei Serv. Aen. VIII.), und der des Kampanischen Stiergotts Hebon mit dem Siwa-Namen zusammen? Auch das Stiersymbol ist Siwa, nicht fremd. Nach der Ind. Mythologie reitet er auf einem Stier.

Persischen Mithras, dem Aegyptischen Osiris und dem Griechischen Dionysos, ausgedrükt ist, der Gegensaz zwischen Erzeugung und Zerstörung, zwischen Leben und Tod, zwischen Licht und Finsternifs, indem ja im Symbol des Phallus nur der Begriff der über allen Wechsel der vergänglichen Form erhabenen, sich stets gleichbleibenden Einen Naturkraft versinnlicht ist, ein Begriff, in welchem der Zerstörer zugleich der Erzeuger, der Erhalter zugleich der Schöpfer ist. 3. Der mit dem Phallus verbundene wilde orgiastische Naturdienst, durch welchen sich in Indien der Siwaismus ebenso bestimmt vom Vischnuismus unterscheiden soll, wie sich in Griechenland der mildere, reinere Cultus des Apollon von dem Bacchantischen Fanatismus unterschied. Die Anbetung der wilden Naturkraft nimmt, wie F. Schlegel Sprache und Weisheit der Indier. Buch II. Cap. III. bemerkt, in der aus sehr verschiedenen Bestandtheilen zusammengesezten und durch manche Stufen allmählig gebildeten Religion der Indier eine nur allzugrofse Stelle ein. Bald als allvernichtende Zerstörung aufgefafst, bald als Zeugungskraft der Natur, als eines unendlichen Thiers, bietet uns der Dienst des Siwa und der furchtbaren Durga Bilder des Todes und der Wollust, blutige Menschenopfer und bacchantische Zügellosigkeit in einem grausen Gemische dar. Allen Gottheiten, welchen in der weiten Verbreitung dieses Naturdienstes bald durch üppige Wollust, bald durch blutige Grausamkeit (durch Menschenopfer) gehuldigt ward, verrathen nach Schlegel dadurch und durch manche andere Züge ihre Verwandtschaft mit dem Indischen Siwa.

In Griechenland war, wie aus allem erhellt, die Einführung des Dionysos-Dienstes mit der Verbreitung des Weinbaus verbunden. Die Götterwesen, welche am augenscheinlichsten aus dem hochasiatischen Stammland in die westlichen Länder und nach Grie-

chenland gekommen sind, und die Elemente der religiösen Cultur gebracht haben, sind auch die Stifter der Cultur überhaupt, die Erfinder und Lehrer der verschiedenen Künste des Lebens. Wie daher z. B. Perseus und Herakles Agricultur, Mauern- und Städtebau lehrten, und die Kunst durch Dämme und Kanäle das Akerland vor den Überschwemmungen der Flüsse zu sichern cfr. Diod. I. 19. Paus. VIII. 14., Hephästos mit seinen Lemnischen Sintiern die Kunst der Bearbeitung der Metalle, Apollon die edleren Künste der Musik und Poësie und gemeinschaftlich mit seinem Sohn Asklepios die Arzneikunde, Athene den Oelbau, Aristäos, der wunderbare Hyperboreer, der Sohn Apollons und der Cyrene, der in Libyen den Dionysos erzog, auf Creta und auf Keos in der innigsten Verbindung mit Zeus stund, cfr. Creuzer Symb. IV. S. 371. III. 353. Ritter Vorh. S. 354. sq. Bökh ad Pind. Pyth. IX. 110. den Akerbau, den Oelbau, die Bereitung des Honigs und des Butters und andere auf das Feld- und Hirtenleben sich beziehende Künste (von welchen er hauptsächlich *Αγρευς* nnd *Νομιος* genannt wurde); so hat Dionysos die Menschen mit dem Geschenke des Weins beglükt. Doch scheint sein Verdienst um die Cultur hauptsächlich erst von den Griechen auf die Anpflanzung des Weins beschränkt worden zu seyn, da von einem ältern Dionysos, wie von Osiris beides gerühmt wird, die Erfindung des Akerbaus und des Weinbaus Diod. I. 15., ebenfalls gesagt wird, dafs er zuerst den Stier vor den Akerpflug zu spannen gelehrt habe. Diod. III. 63. Vergl. Plut. de Is. 29. die Nachricht des Philarchos: *ὁτι πρωτος εις Αιγυπτον εξ Ινδων Διονυσος ηγαγε δυο βȣς, ὧν ην τῳ μεν Απις ονομα τῳ δ' Οσιρις*. Auch daraus mag zum Theil erklärt werden, warum die Griechen ihn, den Sohn der Semele, unter ihre jüngsten Götter rechneten. Herod. II. 145. Die Weinrebe hatten die Griechen ohne Zwei-

fel aus derselben Lokalität erhalten, aus welcher Dionysos nach Griechenland übergieng, über Kleinasien, Lydien, woher ihn Euripides zunächst kommen läſst, Bacch. init. 435. sq., weswegen die Verehrung des Dionysos vorzüglich auf den weinreichen Inseln längs der Küste Kleinasiens, Naxos, Lesbos, Chios, Andros, Thasos u. a. einheimisch war. Creuzer Symb. III. S. 136. Verfolgen wir aber die Verpflanzung der Weinrebe rükwärts in den Orient, so führt uns auch dieser Weg in die Indische Heimath des Gottes zurük. Vom rothen Meer her soll nach der Nachricht bei Athen. XV. p. 675. Dionysos den Griechen die Weinstöke gebracht haben, und gerade von dem ältesten der drei Dionysos, welche Diodor III. 62. unterscheidet, von dem Indischen, wird behauptet, daſs er, da das Land vermöge seines schönen Klima von selbst viele Weinstöke erzeugte, zuerst die Trauben auspreſste, uud den Gebrauch des Weins erfand. Auch die allerälteste Urkunde über die erste Weincultur, die Mosaische Gen. IX. 20., läſst kein anderes Vaterland derselben annehmen, als Hochasien, da erst der spätere Gesichtspunct der Hebräer den Schauplaz der Sagen der Genesis weiter gegen Westen gerükt hat, während er nach ihrer Uebereinstimmung mit andern Orientalischen Urkunden ursprünglich östlicher gewesen seyn muſs. Daſs man wegen der Gleichheit der Erfindung den Erzvater Noah mit dem Dionysos der Griechen zusammenzustellen, nicht unterlassen haben wird, läſst sich denken. Man s. Buttmann über den Mythos der Sündfluth. Berlin 1819. S. 44. Wir können zwar die dafür vorgebrachten Etymologien nicht genügend finden, halten aber die Sache selbst doch für richtig. Er ist ja, wie Mithras-Sebesios der erste Anbauer und Begrüner der aus den Fluthen neugeborenen Erde, der Akermann und Weinpflanzer, wie Osiris und Dionysos. Scheint es doch, er habe mit die-

sen und dem Indischen Siwa noch ein anderes Attribut gemein. In den Worten nämlich v. 21. 22. „Und da er des Weins trank, ward er trunken, und lag in der Hütte aufgedekt. Da nun Ham, Canaans Vater, sahe seines Vaters Scham, sagte ers seinen beiden Brüdern draussen" u. s. w. möchte eine Anspielung auf das an die genannten Gottheiten geknüpfte Phallus-Symbol nicht so schwer zu erkennen seyn. Der eigentlichen Bedeutung desselben hätte die Hebräische Tradition auch hier, nach ihrer sonstigen Weise, eine allgemeinere ethische Sage untergelegt. Cham wäre als der Schamlose unter den Söhnen Noahs bezeichnet, höchst wahrscheinlich mit Beziehung auf den gerade unter den Völkern seines Stamms vorzüglich herrschenden Phallus-Dienst.

An diese die Hauptpuncte soviel möglich zusammenfassende historische Untersuchung schliefst sich als weitere Aufgabe noch die Beantwortung der Frage an, welchen philosophischen Hauptbegriff sich die Griechische Mythologie in ihrem Dionysos gedacht habe? Wer ist er denn wohl, dieser Dionysos, der im feuchten Schoose der grünen blühenden Natur Geborene, der überall Freude und Lust erwekt, unter dessen segensreichem Fufstritt die Erde von Milch, Wein, dem Nektar der Bienen fliefst, und von Syrischem Weihrauch duftet (*ῥει δε γαλακτι πεδον* etc. Eurip. Bacch. v. 129. cfr. 660.), der milde, freundliche Geber der kummerstillenden Rebe (- *την παυσιλυπον αμπελον δουναι βροτοις· οινου δε μηκετ' οντος, ουκ εστιν Κυπρις, ουδ' αλλο τερπνον ουδεν ανθρωποις ετι.* Eurip. Bacch. 729.), der beglükende Reichthum-Spender (*ευδαιμονιας ολβοδοτης* v. 531.), der Weiche, Üppige, in der vollen Lust des Lebens und mit allen Reizen der Schönheit Prangende (Eur. v. 426. sq.), der trunkene Schwinger der Thyrsus, der Lärmende, Lautjubelnde (*Βρομιος*, *Ευιος*), der mit dem wilden Weiber-Chor

seiner Epheu-bekränzten Mänaden von Hügel zu Hügel schwärmt, und an dem rauschenden Getöse Phrygischer Pauken und Flöten sich ergözt (Eurip. Bacch. 64. — 150.)? Er ist seinem nächsten und allgemeinsten Begriffe nach der Gott der sinnlichen Seite der Natur und des Lebens. Daſs er ethisch der Gott der Sinnlichkeit, der frohen genieſsenden Lust des Lebens ist, liegt unmittelbar in den so eben angegebenen Zügen. Physisch aber ist er als Natur- und Jahresgott der Gott der realen sinnlichen Seite der Natur in doppelter Beziehung, als der Gott des Lebens und des Todes der Natur. Er ist der Gott der im Frühjahr zu neuem Leben, neuer Fruchtbarkeit erwachenden Natur, der blühende Sohn der Erde, welcher ins Daseyn tritt, wenn Zeus sich mit der Erde vermählt. Denn Semele, seine Mutter, ist auch schon im gewöhnlichen Mythus ganz als die Erde zu nehmen, wie Danaë die Mutter des Perseus. Darum vermählt sich Zeus mit der Semele ganz auf dieselbe Weise, wie er sich mit Here vermählt. [Die Vermählung des Zeus aber mit der Here ist die unter befruchtenden Gewittern stattfindende Einwirkung des Himmels auf die Erde. Vrgl. Abth. I. S. 105. Aber Semele ist nicht, wie die Here, eine unsterbliche Göttin, sondern nur eine sterbliche Genossin des Zeus, d. h. sie ist nur die Erde, die auf den blühenden Frühling den starren Winter, das düstere Bild des Todes folgen sieht. Demselben Schiksal muſs auch der von der sterblichen Mutter geborene Sohn unterliegen, nach welcher andern Seite seines Daseyns wir den Dionysos in der Lehre von den Mysterien näher werden kennen lernen. Hier erinnern wir blos deswegen daran, um ihn auch in physischer Beziehung als den Gott der realsten, sinnlichsten, Seite der Natur bezeichnen zu können. Darauf, und zwar auf die leidende Seite seines Naturlebens bezieht sich ohne Zweifel auch das Wei-

bische seines Wesens, seine mannweibliche Natur, welche er zwar vorzüglich in seinen Mysterien hat, aber auch schon in dem gewöhnlichen Mythus nicht verbirgt. Aus Weibern wählt er sich ja den Chor, der ihn begleitet, und als Mädchen, als κορη, wird er bei Apollodor schon von Hermes der Ino und dem Athamas zur Erziehung übergeben. Die sinnliche Seite der Natur und des Lebens macht den Hauptbegriff des Dionysos aus. Aber die Sinnlichkeit, die ihm zuzuschreiben ist, ist nicht die träge, materielle, die nur leidende, aufnehmende, sondern die lebhaft erregte, die im bunten Wechsel bewegte, oder, da nur der Geist es ist, der die Sinnlichkeit in Bewegung sezt, das Reale und Sinnliche in seinem Zusammenhang mit dem idealen und geistigen Princip. Daher ist er ethisch der Schwärmende, der lustige Schwinger der Thyrsus, und physisch der in dem bunten Wechsel der Formen und der Erscheinungen der Natur sich gefallende Gott. In dieser leztern Beziehung haben ihn die Orphiker treffend αιολομορφος Orph. Hymn. L. 5. genannt, ein Prädikat, dessen alterthümliche Naturbedeutung uns nicht erst der Dionysiaden-Dichter Nonnus in der Beschreibung der Verwandlungen des Dionysos XL. 45. (Και θρασυν αντι λεοντος οφιν δασπλητα δοκευω. Σπευδων δ' αντι δρακοντος οπιπευω ραχιν αρκτȢ), sondern auch schon Euripides in den Bacchä verbürgt, wenn er ihn anruft v. 791. φανηθι ταυρος η πολυκρανος γ'ιδειν Δρακων, η πυριφλεγων Ορασθαι λεων. Ein Verwandler der Form ist er also wie der Aegyptische Proteus, wie der Indische Brahma, wenn er sich mit den bunten Gestalten der Maia umgibt, der wechselvolle Gott der Sinnenwelt, in deren mannigfaltigen Erscheinungen der Geist sich abspiegelt. Aber gegen das ewige, sich selbst gleiche Leben des Geistes gehalten, ist die sinnliche Erscheinung immer nur Täuschung und Trug. Ein täuschender Gott muſs-

te daher auch Dionysos seyn. In dieser Eigenschaft hatte er sich einst den Athenern und Böotiern gezeigt, als den Streit beider Völker ein Zweikampf der Könige entscheiden sollte, und Melanthos seinen Gegner, den Böotischen König Xanthos, dadurch überlistete und tödtete, dafs er beim Anfange des Kampfes sagte: hinter Xanthos stehe ein Helfer mit einem schwarzen Ziegenfell bekleidet. Dieser Helfer war Dionysos, und seitdem feierten ihm unter den Namen *Μελαναιγις* die Athener die *Απατερια*, welches als ein gemeinsames Stammfest aller ächten Jonier mit der Wanderung der Jonier von Attika aus auch nach Kleinasien verpflanzt wurde. „Denn ächte Jonier sind alle, die von Athenä abstammen, und das Fest Apaturia feiern. Es feiern alle dieses Fest, ausser den Ephesiern und Kolophoniern, die es eines Mords wegen nicht feiern.“ Herod. I. 147. Von welcher Art die Täuschung war, an welche bei der Feier dieses Festes gedacht werden sollte, deutet der Gegensaz der Namen der Könige an, die diesen trugvollen Kampf kämpften. Denn der eine ist der Helle, der andere der Dunkle. Das ist der Gegensaz des Lichts und der Finsternifs, des Lebens und des Todes, in dessen wechselvoller Sphäre sich diese ganze Welt der Erscheinung und des Scheins bewegt, und Dionysos, der Urheber dieser täuschenden Sinnenwelt, stellt sich in den beiden Kämpfern mit derselben Doppelseitigkeit des Wesens dar, welche auch Mithras hat, als der eigentliche Gott der Welt der Gegensäze, der Mittler zwischen Licht und Dunkel. So mag denn der Kampf des hellen und dunkeln Kämpfers ein Kampf von ähnlicher Art seyn, wie derjenige, zu welchem Helena die Völker vor Ilion in trugvollem Irrwahn trieb. Nicht ohne Beziehung auf diese Ideen wurden am Fest der Apaturien die Kinder in das Verzeichnifs der Phratrien, die Erwachsenen in das Verzeichnifs der Bür-

ger eingeschrieben. Beides bezeichnete Epochen des Lebens, an welchen das Leben in seiner eigentlichen tiefen Bedeutung erkannt werden sollte. Je mehr es sich nun dem Einzelnen in seinen einzelnen Verhältnissen ausbildete, desto mehr kam es darauf an, das Bewufstseyn zu erhalten, dafs es ein Leben der Sinnenwelt, des Wechsels und der Täuschung, ein trügerischer Kampf ist*). An diese religiöse Bedeutung des Lebens sollte ja auch der dabei dem Hephästos gehaltene Fakellauf erinnern. Die nähern Nachweisungen über dieses Fest des Truges, von welchem Dionysos selbst den Namen *Απατȣϱιος* hatte, s. man bei Creuzer Symb. Th. III. S. 505. sq. Je lebhafter aber das Bewufstseyn von dem wechselvollen Gegensaze ist, zwischen welchen die Natur und das Leben hineingestellt ist, je tiefer die Idee aufgefafst ist, dafs diese Welt überhaupt nur eine Welt der Erscheinungen und des sinnlichen Scheins ist, desto mehr wird der Geist

*) An demselben Feste brachte man für die in die Phratien eingeschriebenen Jünglinge und mannbaren Mädchen ein Opfer dar. Das Opfer für die Mädchen hiefs das Heirathsopfer s. Creuzer a. a. O. Damit vergleiche man, was Pausanias II. 32. meldet: Die Trözenischen Jungfrauen weihten der Athene Apaturia ihren Gürtel vor der Hochzeit als ein Geschenk. Daraus ist wohl auch die delische Sitte Herod. IV. 34. zu erläutern. Die Mädchen schnitten sich vor ihrer Hochzeit eine Loke ab, wikelten sie um eine Spindel, und legten sie auf das Grabmal der Hyperboreischen Jungfrauen. Auch die Jünglinge legten eine Haarloke auf das Grab. Wo eine neue Epoche des Lebens beginnt, und da gerade, wo es seine volle Realität und Selbstständigkeit zu gewinnen scheint, da ziemt es sich am meisten, das Bewufstseyn seines nichtigen Scheins und seines zwischen Seyn und Nichtseyn schwebenden Wechsels zu erweken. Das Abschneiden des Haars ist eine Weihe für die Unterwelt. Eurip. Iph. T. 686. Alc. 74. Die Ehe aber war vgl. Abth. I. S. 285. nach der mystischen Ansicht eine Dahingebung des freien Lebens in die Passivität des realen endlichen Seyns.

hinwiederum auch zu der allen Veränderungen und Erscheinungen zu Grund liegenden idealen Einheit hingetrieben. Darum ist in dem Begriffe des Dionysos die in ihm sich darstellende sinnliche Seite der Natur und des Lebens zugleich immer nur in ihrer davon nicht zu trennenden, nothwendigen Beziehung auf das Ideale, an sich Seyende, ewig sich selbst Gleiche gedacht. Als Gott der Natur und des Jahres ist er zwar der Aufgehende und Untergehende, der Erblühende und Verwelkende, der männlich Thätige und der weiblich Leidende, der Gott der Freuden und Thränen, des Frühlings und des Herbstes, des Lebens und des Todes, aber er ist auch der Gott, der immer aufs neue den Wechsel der Zeiten schafft, durch dessen nie ersterbende Kraft die Natur sich immer wieder verjüngt, dessen Zeichen in ewig neuem Glanze am Himmel steht, der treue Sohn, der die gestorbene Mutter aus der Unterwelt, dem Reiche der Todten, in den Himmel zurükführt, der Glükliche, welchem nach der dunkeln Wanderung durch die Irrsale des Labyrinthes die schöne, strahlende Ariadne, zum Bunde ewiger Liebe, die Hand der Vermählung darbietet. Dies war die ernste, grofsartige Bedeutung des Phallus, wie sie in den Mysterien des Dionysos gelehrt ward. Was aber der Phallus esoterisch und mystisch in Beziehung auf die Natur und das Schiksal der Seelen im Tode war, das war exoterisch und nach der ethischen Seite des Mythus, in Beziehung auf das Leben des Menschen, der Wein, nicht blos das wichtigste Geschenk seiner Erfindung, sondern zugleich auch, weswegen wir ihn mit dem Phallus zusammenstellen zu müssen glauben, ein sprechendes Symbol seines Wesens. Er ist die süsseste Gabe des sinnlichsten Gottes der Natur, des milden Freuden-Gebers, aber auch die geistigste, die Trunkenheit, die er bewirkt, ist nicht blos der Taumel der Sinnlichkeit, die schwär-

merische Lust der Bacchanten, sondern auch die Anregung eines höhern Zustandes, in welchem der Geist sich seiner idealen Natur bewufst wird. Sie ist der physische Anlafs und das äussere Abbild der *Μανια*, mit welcher der Gott seine Orgien feiern will, welche ihrer wahren Bedeutung nach nicht blos der Zustand einer wilden Ausgelassenheit ist, die den Geist dnrch das Uebermaas der Leidenschaft aus seinem ruhigen Mittelpunct verrükt und nach aussen hinausstürmt, sondern vielmehr eine Einkehrung des Geistes in sein Inneres, wobei sich ihm die dem gewöhnlichen Bewufstseyn verborgene Tiefe seines Wesens und sein Zusammenhang mit dem Absoluten aufschliefst. In einem sehr charakteristischen Zug ist dieser geistige Zustand in dem zur Bezeichnung einer Melancholischen gebrauchten Griechischen Sprichwort aufgefafst: „Sie steht da, wie eine Bacchantin.“ Creuzer Symb. Th. III. S. 187. Die zügellos ausschweifende Mänas ist also zugleich auch die mit finsterm verschlossenem Blik still und melancholisch in sich selbst gekehrte. Wenn die Erscheinungen der Sinne in luftige Bilder verfliefsen, und dem verwirrten Auge zum nichtigen Gaukelspiel werden, da entfesselt Dionysos den nach seiner innern Freiheit lüsternen Geist von den Banden der Sinnenwelt, dafs er, vergessend der Sorgen der alltäglichen Welt Eurip. Bacch. v. 261., im Gefühle seiner Kraft sich in die Sphäre aufschwingt, in welcher sich das höhere Leben bewegt. Das ist der Gott mit dem Beinamen *Λυαιος*, *Λυσιος*, der Lösende, Befreiende, der bei Eurip. Bacch. 409. sq. die Fesseln des Pentheus nicht fürchtet, sondern sich und seine Mänaden mit leichter Mühe von der Haft des finstern Kerkers frei macht (*Αυτοματα δ' αυταις δεσμα διελυθη ποδων, Κληδες τ' ανηκαν θυρετρ' ανευ θνητης χερος.* v. 420. cfr. v. 566. sq.), der beflügelte Amykläer, *Διονυσος ψιλας* Paus. III. 19. So frei fühlt sich der

Geist von den Banden der Natur, dafs er sich selbst der Herrschaft über die innern Kräfte derselben zu bemächtigen im Stande ist. Das sind die Natur-Wunder, die Euripides die Mänaden verrichten läfst v. 660. sq. Betrachten wir die *Μανια* des Dionysos aus dem angegebenen Gesichtspunct, so erklärt sich hieraus allein die beim ersten Anblik auffallende Erscheinung in der mythischen Geschichte desselben, dafs derselbe aufgeregte, ekstatische Zustand des Geistes bald als die würdigste Stimmung beschrieben wird, mit welcher der Gott verehrt werden soll, bald als die gröfste Strafe, die die Verächter seiner Gottheit trifft. Demjenigen freilich, welchem die Dionysische Raserei nur die physische Wirkung des Weins ist, die trunkene, verwirrende Lust der Sinne, kann sie nur eine Bethörung und Verblendung des Gemüthes seyn, durch welche er, wie Lykurgos und Pentheus, einer unseligen Selbst-Zerrüttung preisgegeben wird. Dies war die Ursache des Widerstandes, welchen die Einführung des Dienstes des Dionysos und die Anerkennung seiner göttlichen Würde in der ältesten Zeit an so vielen Orten in Griechenland erfuhr, da die Feier seiner Orgien nur eine Auflösung der alten Zucht und Sitte, eine Entfesselung der Gemüther zu wilder zügelloser Ausgelassenheit, eine Störung der gesellschaftlichen Ordnung zu seyn schien. Darauf beruhte der Vorwurf, welcher den Griechen wegen dieses Cultus von andern Völkern gemacht wurde. Man vergl. z. B. Eurip. Bacch. v. 735. *ὑβρισμα Βακχων ψογος ες Ελληνας μεγας*. Herod. IV. 79. *Σκυθαι τε βακχευειν περι Ελλησι ονειδιζεσι· ε γαρ φασι εικος ειναι θεον εξευρισκειν τετον, ὁστις μαινεσθαι εναγει ανθρωπες*. Wer aber von dem äussern ekstatischen Zustand die innere höhere Anregung des Gemüthes zu unterscheiden wufste, und die bacchantische Raserei nach ihrer idealen Seite erkannte, dem ward sie dann jene *μανια*, von

welcher Platon Phaedr. p. 35. Ed. Bekk. sagt, dafs sie als eine Gottesgabe dem Menschen die schönsten Güter verleihe, und weit höher zu achten sey, als die blos menschliche σωφροσυνη. Was Herodot II. 49. von der Einführung des Phallusdienstes des Dionysos bemerkt, gilt wohl auch von der Bacchantischen μανια. Es sind überhaupt, wie schon früher bemerkt worden ist, verschiedene Perioden des Griechischen Dionysos-Dienstes zu unterscheiden, und was anfangs nur noch nach der äussern, physischen, realen Seite genommen wurde, wurde erst von nachfolgenden Weisen (s. Herod. l. c.) grosartiger gedeutet, und idealer ausgebildet. So genommen erscheint uns die μανια des Dionysos in der nächsten Berührung mit der μαντικη des Apollon (cfr. Eurip. Bacch. 279. μαντις δ' ὁ δαιμων ὁδε· το γαρ βακχευσιμον και το μανιωδες μαντικην πολλην εχει.)*). Sie ist nur dem Grade nach von dieser verschieden, und führt uns überhaupt auf den Punct, auf welchen der Begriff des Dionysos, wenn er richtig bestimmt und in seiner allgemeinsten und tiefsten Bedeutung aufgefafst werden soll, nothwendig zulezt zurükkommen mufs, nämlich auf den Saz, dafs Dionysos in einer niederern Einheit dassel-

*) Daher heifst auch eine Begeisterte ebenso gut φοιβας als βακχη, cfr. z. B. Eurip. Hecab. 118. 666. 810. — Derselbe Wahnsinn, welchen Dionysos wirkt, wird auch andern Naturgottheiten zugeschrieben, z. B. der Cybele, der Artemis, (S. I. Abth. S. 214.) die durch geistverwirrenden Orgiasmus und blutigen Dienst gefeiert wurden. Es ist überhaupt ein Gemüthszustand, welcher überall entsteht, wo der übermächtige Eindruk der Natur den Menschen seines Bewufstseyns entäussert. Der Wahnsinn des Dionysos aber hat das Eigene, dafs er nicht blos eine Entäusserung an das Naturleben ist, sondern auch etwas von dem immanenten Gemüthszustand des Apollon hat. Auch hier der Fortgang von der Objectivität des wandelbaren Naturlebens zur Subjectivität des unveräusserlichen, ethisch persönlichen Characters.

be ist, was Apollon in einer höhern ist. Können nach der philosophischen Betrachtungsweise, die wir bisher durchzuführen gesucht haben, die symbolisch-mythischen Wesen der Naturreligion nur als die bildlich objectivirten Ideen des religiösen Bewuſstseyns angesehen werden, so ist uns durch die μαντικη des Apollon und die μανια des Dionysos, je characteristischer beide Gemüthszustände sind, und je eigenthümlicher sie diesen Göttern als ihre Wirkungen zugeschrieben werden, um so unmittelbarer der ideelle Punct gegeben, von welchem aus sich der Begriff derselben realistisch gebildet hat. Wir sehen hier besonders deutlich, wie die philosophische Analyse, was die mythische Ansicht als Attribut oder Gemüthszustand des Gottes betrachtet, und als Wirkung von ihm ausgehen läſst, vielmehr als die schöpferische Idee anzusehen hat, durch welche der Gott erst sein reales Daseyn erhielt. So verschieden ist die mythische und philosophische Betrachtungsweise. Wie jene das Subjective objectivirt, das Ideale real wendet, so muſs diese den umgekehrten Weg zurükkehren. Was wir demnach von Apollon behauptet haben, daſs er seinem höchsten philosophischen Begriffe nach die ideale Erhebung des Geistes über das gemeine Bewuſstseyn sey, dasselbe gilt auch von Dionysos, nur mit der Modification, daſs dieses ideale, durch die Kraft der Phantasie geschaffene, geistige Leben, in dessen reiner Sphäre Apollon in ruhig klarer Besonnenheit lebt, durch Dionysos mit der Sinnlichkeit in Berührung gesezt wird, und darum zugleich auch im rauschenden Taumel der Sinnenwelt zur Erscheinung kommt. Was in Apollon reine, von der vollen Klarheit des Bewuſstseyns begleitete Begeisterung ist, ist in Dionysos trunkene Ekstase; freut jener sich des sanften harmonischen Gesangs und Saitenspiels der keuschen Musen, so ergözt sich dagegen dieser an den wildlärmenden Chören rasender, aus-

schweifender Mänaden, was in Beziehung auf diesen die Lyrik ist, ist in Beziehung auf diesen der stürmende, enthusiastische Dithyrambus, und das ausgelassene Spiel der alten Komödie, welche wie jener ihm die Entstehung verdankte, und zur Verherrlichung seiner Feste begangen ward. Es verdient hier bemerkt zu werden, wie genau die dem Dionysos geweihte Komödie mit dem von uns aufgestellten Begriff seines Wesens zusammenstimmt. Die drei Hauptarten der Poësie, die epische, lyrische und dramatische entsprechen vollkommen den drei Götterordnungen, welche wir früher nach dem Typus der drei Grundvermögen des menschlichen Gemüths festgesezt haben. Die Poësie überhaupt ist zwar die Gabe des Apollon, aber vorzugsweise kommt ihm die Lyrik zu, als der reinste und innigste Ausdruk der Subjectivität des Gefühls. Die epische Poësie gehört wegen ihrer reinobjectiven Beschaffenheit ebenso derjenigen Sphäre an, welche durch die Erkenntnifs und das Wissen des Hermes bezeichnet ist, wie die dramatische wegen ihrer ethischen Tendenz in dasjenige Gebiet hinüberreicht, in welchem der oberste Wille des Zeus die Schiksale der Welt und der Menschen bestimmt. Die dramatische Poësie theilt sich in die tragische und komische. Beide sind in ihrer Wurzel Eins, unterscheiden sich aber ihrer Form nach bestimmt dadurch, dafs die tragische das ideale Leben und die ethische Weltordnung zum unmittelbaren Gegestand ihrer Darstellung macht, und mit reiner Begeisterung auffafst, während bei der komischen die Ironie der innerste Geist der Darstellung ist. Das Wesen der Ironie aber besteht in der Aufdekung eines Kontrastes oder Widerspruchs. Daher wird die komische Poësie das Ideale nicht, wie es an sich ist, sondern immer nur so darstellen, wie es, dem Realen gegenüber, zugleich mit einem auffallenden, sich selbst zerstörenden Mis-

verhältnifs erscheint. Während ihr auf der einen Seite das ideale Bewufstseyn mit aller Stärke inwohnt, bewegt sie sich auf der andern mit aller Lust und Behaglichkeit in der Sphäre der gemeinen Wirklichkeit, des alltäglichen Thuns und Treibens der Menschenwelt umher, und je mehr es ihr gelingt, die hier sich darbietenden Erscheinungen im Grofsen aufzufassen, und gegen das Ideale gehalten, in ihrer innern Nichtigkeit aufzudeken, desto vollkommener ist ihre Darstellung. Je gröfsere Mühe sie jezt aufwendet, ein Gebäude aufzuführen, desto gröfser ist bald darauf ihre Lust, es wieder niederzureifsen. So gefällt sie sich stets in der äufsersten Anspannung der Gegensäze und der Zerstörung ihrer eigenen Formen. Von derselben Art ist aber das Wesen des Dionysos. Er fällt ja ganz in die Sphäre der Gegensäze. Hohes und Niederes, Ideales und Sinnliches ist in ihm auf die gleiche Weise verbunden. Aber das Sinnliche dient nur als Folie für das Ideale, es ist nur die äussere reale Form, die in dem Gegensaze des Idealen immer wieder in ihr Nichts sich auflösen soll. Die sinnliche Trunkenheit des Dionysos löset sich selbst in Ironie auf, sobald sie mit seiner auf die Tiefe des inneren Lebens, auf das ideale Seyn gerichteten Stimmung des Gemüths, der μανια im höchsten Sinne, zusammengehalten wird, und die sinnliche Lust ist nur der Spott über das nichtige Blendwerk der Sinnenwelt. Wie kann die schwärmende Ausgelassenheit der Bacchantin mit ihrer stillen Melancholie vereinbar seyn, wenn jene nicht zugleich die Ironie ihrer selbst ist? Dionysos ist nur darum die höchste Steigerung der sinnlichen Lust, um die sinnliche Seite der Natur des Menschen auf dem Puncte aufzufassen, auf welchem sie nach dem Geseze des Gegensazes die ihr entgegenstehende geistige und ideale von selbst hervorruft und in sie übergeht. Ist aber diese einmal zum Be-

wufstseyn gekommen, so verliert jene ihre selbstständige Realität. Das Sinnliche, wenn es für sich selbst Etwas seyn will, während es doch dem Idealen und Geistigen gegenüber Nichts ist, kann aus keinem andern Gesichtspunct betrachtet werden, als aus dem der Ironie. Diese Ironie nun ist der Grundton und die eigentliche Stimmung, welche, einmal erkannt, sich in so vielen Zügen seines Wesens nachweisen läſst, in der eigenen Mischung von Ruhe und Ekstase, mit welcher die Künstler ihn bildeten, in den scenischen Processionen und dramatischen Darstellungen, mit welchen seine Feste *) gefeiert wurden, an mehreren Personen seines Gefolges, und selbst in der trefflichen Euripideischen Darstellung des launigten Muthwillens, mit welchem er seinen Widersacher Pentheus behandelt. Denken wir uns diese Ironie, so unzertrennlich sie auch von ihm ist, aus Dionysos hinweg, so geht sein Wesen ganz in das des Apollon über, welcher ursprünglich schon über dem Gegensaz steht, zwischen welchen Dionysos so hineingestellt ist, daſs er erst durch Aufhebung desselben sich zur reinen Idealität des Apollon emporschwingt. Wie sehr aber die Ironie mit der höchsten Poësie des geistigen Lebens, deren Wesen in Apollon sich ausdrükt, zusammenhängt, sehen, wir wie an der Verwandtschaft der tragischen und komischen Poësie, so auch an dem Beispiel des Sokrates. Derselbe Sokrates, welcher im Platonischen

*) Die Dionysien sind wahre Fasching. Selbst der Römische Triumph hat etwas von ihrem Character. Auch Dionysos zieht ja als triumphirender Sieger einher, und satyrische Soldaten-Scherze waren von Alters her mit dem Triumph verbunden. Epulantes cum carmine triumphali et sollemnibus jocis, comissantium modo, currum secuti sunt, sagt Livius III. 29. vom Triumph des Cincinnatus. Daher gerade der Name triumphus oder θρίαμβος.

Phädon als der Liebling Apollons geschildert wird, welchem er sich auch in der That durch sein γνωθι σαυτον, und dadurch, daſs er die Philosophie als eine Harmonie und Musik ansah, ganz geweiht hatte, wird im Gastmahl mit Silenen verglichen, weil er wie diese unter einer unscheinbaren äussern Gestalt im Innern einen ganzen Reichthum von Weisheit verberge, worin eben seine bekannte Ironie bestehe (ειρωνευομενος και παιζων παντα τον βιον προς τους ανθρωπους διατελει Ed. Bekk. T. IV. p. 455.). Wie Sokrates in allem unwissend war, um dadurch zum wahren Wissen zu leiten, so sollte des Dionysos Trunkenheit nur die wahre geistige Natur des Menschen aufschliessen. Ja Apollon selbst ist der Dionysischen Ironie nicht ganz abhold, wenn er nach Pind. Pyth. X. 53. beim Gelage seiner Hyperboreer sich an Esel-Hekatomben ergözt, und der abentheuerlichen Thiere faunische Lust mit Lachen sieht (γελα δ' ορων ὑβριν ορθιαν κνωδαλων). Cfr. Bökh. ad h. l. Schon die Alten nahmen an dieser Laune Apollons ein Aergerniſs, wie wir aus dem Schol. ad h. l. sehen (ταυτα, φησιν ὁ Διδυμος, μετα του γελοιου και ασεμνα εστι· τινα γαρ λογον αν εχοι ἡδεσθαι τον Απολλωνα τοις ορθιαζουσιν ονοις;). Die neuern Erklärer gehen in die allerdings befremdende Sache nicht ein. Creuzer Symb. Th. III. S. 212. bemerkt mit Recht, daſs der Esel das Thier des Silenus war, und daſs der redende Esel des Bileam auch den Bacchischen Mythen nicht fremd sey. Wenn aber Creuzer im Symbol des Esels geradezu den Begriff der Begeisterung und Weissagung findet, so ist dadurch die Sache noch nicht erschöpft, und die freilich in Hinsicht des Silenus von selbst sich ergebende Bemerkung, daſs die Ironie sein natürlicher Ausdruk sei, S. 207., nicht fruchtbar angewandt. Die Begeisterung ist die gemeinsame Gabe und Gemüths-Stimmung des Apollon und Dionysos, aber die Begeisterung des

Dionysos ist mit Ironie gemischt. Auch Apollon hat wegen seiner nahen Berührung mit Dionysos eine Anwandlung der Dionysischen Ironie, deren Ausdruk eben der Esel ist, das komische Thier, an dessen lustigen Sprüngen sich der Gott ergözt. Wie der Esel in Beziehung auf Dionysos und Apollon, so war auch der Bok, der dem Dionysos geopfert wurde, und von welchem auch die Tragödie, die, wie die Komödie, aus den Festspielen des Dionysos entstund, ihren Namen ableitet, ein ebenso komisch-faunisches Thier, und darum auch, wie der Esel, ein Symbol der dem Gott eigenen Ironie. Die ironische Laune, zu welcher sich auch Apollon herabstimmt, ist diejenige Seite seines Wesens, auf welcher er dem Dionysos am nächsten steht. Die dieser entgegengesezte Seite ist der leise Anhauch ernster Schwermuth, welche auch der selige Gott der reinsten und vollsten Wonne des Lebens nicht ganz verbergen kann. Es ist jener Apollon, welcher im Tode seines Lieblings Hyakinthos selbst auch den im Innern des Lebens immer verschlossenen Schmerz fühlen mufste, welcher der Schuld bewufst, für die er irdische Dienstbarkeit duldet, der irdischen Verdüsterung sich nicht völlig erwehren kann. Doch ist jene ironische Laune und diese ernst düstere Schwermuth nur eine leichte periodische Schattirung seines eigentlichen rein-idealen, klaren Wesens. Aber ist denn nicht auch, müssen wir hier noch fragen, auch Dionysos, zumal, wenn wir an seine Bedeutung in den Mysterien denken, ebenso gut ein Gott der Thränen als der Freuden, des Todes wie des Lebens, ist ihm nicht ebenso das ernste Spiel der Tragödie geweiht, wie das ausgelassene der Komödie? Ganz gewifs. Wir mögen daher beide Götter von einer Seite betrachten, von welcher wir wollen, so kommen wir bei beiden immer wieder auf denselben Gegensaz zwischen dem Idealen und Realen, dem Geistigen und Sinnlichen, der

Begeisterung und der Ironie, des Ernstes und Scherzes, des Tragischen und Komischen zurük, und der Unterschied besteht in lezter Beziehung nur darin, daſs dieser Gegensaz, der in Apollon in seiner Gebundenheit erscheint, und auf dem Punkte seines völligen Verschwindens aufgefaſst ist, in Dionysos mit der ganzen Weite seiner Trennung auseinandergehalten wird. So nur kann, was der bewuſstlos sinnende und schöpferische Menschen-Geist gerade in diese beide Wesen so bewunderungswürdig tief hineingebildet hat, die nachfolgende Reflexion in einem, wenn auch mühevoll und fragmentarisch zusammengesezten, doch organisch erfaſsten Bilde reconstruiren!

Das nun entwikelte genaue Verhältniſs zwischen Dionysos und Apollon, welches für die richtige Bestimmung des Begriffs beider von so groſser Wichtigkeit ist, ergiebt sich ganz aus der Natur der Sache, aus der mythischen Erscheinung beider Wesen im Ganzen. Äusserlich und in einzelnen Zügen bestätigt es der Mythus besonders auch noch durch die unmittelbare Verbindung, in welcher er uns öfters beide Götter zeigt. Beide Religionen berühren sich durch die Lokalität ihrer Hauptsize. Auf dem Parnaſsos, wie auf dem Kithäron, wurden die Orgien des Gottes von den Weibern gefeiert. Paus. X. 4. Der Gott selbst schwärmt auf den Delphischen Felsen und auf den Gipfeln des Parnaſsus mit Fakeln und dem Thyrsusstab umher. Eurip. Bacch. 287. Nach dem Schol. ad h. l. war der eine der beiden Gipfeln des Berges ihm, der andere dem Apollon und der Artemis geweiht. Wie in Thebä, dem auserkohrenen Size des Dionysos, auch Apollon seinen Tempel hatte, so wurde auch in dem durch das Alter seines Cultus so merkwürdigen und auch sonst auf Böotien zurükweisenden Lakonischen Amyklä neben Apollon gerade Dionysos am meisten verehrt. Paus. III. 19, Dabei darf wohl auch an den Dio-

nysos des Libyschen Ammoniums, und den Apollon des benachbarten Cyrene, welches Pindar Pyth. IX. 91. nicht ohne Bedeutung des Zeus erlesenen Garten nennt, nämlich des Zeus Ammon, Pyth. IV. 27., erinnert werden. Das Wichtigste aber ist das Verhältniſs, in welchem wir später den Dionysos Zagreus zu Apollon am Parnaſsos finden werden. Ein anderes Beispiel der mythischen Verbindung beider Götter s. Creuzer Symb. Th. I. S. 582.*).

Wie wir den Apollon in historischer Beziehung zulezt auf den Indischen Vischnu zurükführen zu müssen glaubten, so ligt der lezte historische Keim des Dionysos in dem Indischen Siwa, welcher sich, wie Dionysos von Apollon, so von Vischnu dadurch unterscheidet, daſs er die sinnlichste Offenbarung der Gottheit ist. Wie Vischnu der Erhalter ist, so ist er der Erzeuger und Zerstörer, der Gott des Lebens und Todes, somit ganz, wie Dionysos, in die Sphäre der Gegensäze hineingestellt. Man vergesse aber bei der Indischen Religion so wenig als bei der Griechischen, daſs sich in den verschiedenen einzelnen Hauptgottheiten immer wieder dasselbe Eine göttliche Wesen darstellt, und die Verschiedenheit immer nur in der Form, in einer bloſsen Modification des Begriffs be-

*) Ueber das Verhältniſs des Apollon und Dionysos sagt Macrob. Sat. I. 18. Aristoteles, qui theologumena scripsit, Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse tum multis aliis argumentis asseverat, tum apud Ligyrios (Vergl. Ritter Vorh. S. 373.), ait in Thracia esse adytum Libero consecratum, ex quo reddantur oracula. Sed in hoc adyto vaticinaturi plurimo mero sumto, uti apud Clarium aqua pota, effantur oracula, etc. Einst soll ja Dionysos auch Mitbesizer des Delphischen Orakels gewesen seyn, nämlich als Gott der warmen Erddünste s. Creuzer Symb. I. S. 194. Die Verbindung beider Götter sehen wir endlich auch in dem Apollon Dionysodotos. Paus. I. 31.

steht. Wie die Seele zwar in verschiedenen Vermögen sich äussert, in jedem einzelnen aber dieselbe ungetheilte Grundkraft ist, so ist auch immer das Verhältniſs der einzelnen Götter zu dem Einen göttlichen Wesen in einem organisch gestalteten Religionssystem zu denken. Daraus allein erklärt sich, wie das Wesen des einen Gottes immer wieder in das des andern übergeht, wie Vischnu auch Siwa, und Siwa auch Vischnu ist, und wie nicht blos diese beide, sondern auch Apollon und Dionysos zulezt nur besondere Erscheinungen und Anschauungen des Buddha-Brahma sind, wovon der gröſste Beweis dieser ist, daſs Apollon und Dionysos vorzüglich diejenige Wesen der Griechischen Religion sind, in welchen die Idee der Unsterblichkeit und Seelen-Wanderung versinnlicht worden ist. In Beziehung auf Dionysos wird davon noch besonders die Rede seyn, hier war es uns hauptsächlich darum zu thun, die so mannigfaltigen Merkmale seines vielnamigen (Soph. Ant. 1097.) Wesens in eine Einheit zusammenfassen.

Dem Dionysos ist ein groſses Gefolge (ϑιασος genannt Eurip. Bacch. 56. cfr. Barnes. ad h. l.) untergeordneter, dienender Wesen männlichen und weiblichen Geschlechts beigegeben, Mänaden und Thyaden, Naiaden und Nymphen, Silene und Satyrn. Wir können dabei nicht verweilen, und bemerken daher nur, daſs auch diese bunte und rauschende Umgebung ganz characteristisch für den Gott der sinnlichen Natur und des sinnlichen Lebens ist. Denn je tiefer die Idee in die Welt der Sinne herabsteigt, desto mehr stellt sie sich auch in der ganzen Mannigfaltigkeit des getheilten realen Seyns dar. Auch in dieser Hinsicht unterscheidet sich demnach Dionysos sehr bestimmt von andern Göttern und auch von Apollon, welchen nur der sanfte Chor der Musen umgibt. Die merkwürdigste Person unter den Begleitern des Dio-

nysos ist derjenige aus dem Silenen-Geschlecht, welcher vorzugsweise diesen Namen hat, der Pflegvater des Dionysos, welcher das zarte Kind in seinen sorgsamen Armen trägt. Creuzer sagt Symb. Th. III. S. 225., man könnte den Silenos die halbverkörperte Weltseele nennen, die Formlosigkeit im Streben nach der Form, oder die Präformation des Bacchus, wir möchten lieber sagen, er sey das Zerrbild des Dionysos. Wie die Umgebung des Dionysos überhaupt die Auseinanderlegung und Zergliederung oder auch die einseitige Hervorhebung und Steigerung dessen ist, was Dionysos in der Einheit enthält, so ist die schöne harmonische Form, in welcher in Dionysos der groſse Gegensaz des Geistigen und Sinnlichen vereinigt ist, in Silenos in den auffallendsten seltsamsten Contrast auseinander gegangen. Daher trit in ihm die in Dionysos mit der Begeisterung verflieſsende Ironie in den stärksten Zügen hervor, er ist, wie ihn Platon im Gastmahl bezeichnet, das Vorbild aller Ironie, und diesem entsprechend auch in seiner äussern Erscheinung der launigte, belustigende, burleske Gefährte des Dionysos, der am liebsten auf dem komischen Esel reitet. Darauf bezieht sich wohl auch die Maske, das προσωπον, womit man den Silenos abbildetete, s. Creuzer III. S. 216. 221., da die Ironie immer nur eine angenommene Maske ist. Was Dionysos nur als Thier-Symbol, als eine im schnellen Wechsel der Form erscheinende Thiergestalt an sich hat, ist dem Silenus zu einem bleibenden Abzeichen geworden, und zwar muſs es gerade die Boksgestalt seyn, die ihn blos zu einem halbmenschlichen Wesen macht. Voſs myth. Briefe II. S. 249. Was bei Dionysos heitere Trunkenheit ist, ist bei Silenus ungemäſsigte Trinklust. Denn Silenus ist jener Dämon Acratos, der den Dionysos begleitet. Paus. I. 2. Creuzer Symb. III. S. 217. Auf der andern Seite ist aber sein Wesen in gleichem Grade

zum göttlich Hohen gesteigert, in welchem es zum thierisch Sinnlichen erniedrigt ist. Er ist der Lehrer der göttlichen Weisheit, die das traurige Loos der Menschheit beklagt, und im Bewufstseyn eines höhern idealen Seyns auch das glänzendste irdische Glük nur als den eitlen Tand einer vergänglichen ephemeren Sinnenwelt betrachtet. In dieser Eigenschaft hatte er sich einst dem goldreichen Midas geoffenbart, als ihn dieser in seinen Gärten gefangen hatte, in welchen sechzigblättrige, an Geruch alle andere weit übertreffende Rosen wild wuchsen. Herod. VIII. 138. Berauscht lag er an der Quelle Inna, die jener arglistig mit Wein vermischt hatte. S. Creuzer in den Studien Bd. II. und oben Abth. I. S. 381. Auf ähnliche Weise spricht er seinen über die gewöhnliche Welt weit hinausschweifenden Blik in einer andern Unterredung mit Midas aus, welche Theopompos bei Aelian Var. Hist. III. 18. mitgetheilt hat*). Bei Virgil Ecl. VI. 14. sq. wo er ebenfalls berauscht und gebunden erscheint, besingt er den Anfang der Dinge und die Urgeschichte des Menschengeschlechts. Die Weisheit, die er so als der harmlose Bewohner der stillen Natur lehrt, ist, wie Creuzer in den Stud. sagt, entsprungen aus seinem vertrauten Verkehr mit den verborgenen Tiefen der Natur. Das ist die intellectuelle Seite seines Wesens. Er ist der in der stillen Tiefe des höheren Bewufstseyns, welcher er nur ungerne (nur gebunden), entsagt, sinnende Geist. Seiner realen Seite nach ist er nicht blos ein Thier- und Waldgott, sondern das

*) Diese Erzählung ist auch deswegen merkwürdig, weil sie offenbar Indische Züge enthält, wie z. B. dafs Europa, Asien und Libyen nur vom Ocean umflossene Inseln seyen, die Dwipen der Indier, dafs in dem eigentlichen Continent zwei grofse Städte seyen, die eine Μαχιμος, die andere Ευσεβης genannt, die Unterscheidung der Krieger- und Priesterkaste.

All der Natur selbst. Nur unter dieser Voraussezung stimmt sein realer Begriff mit seinem idealen zusammen, und schon die Alten deuteten ja seinen kahlen schimmernden und oft mit Blumen bekränzten Scheitel von der himmlischen Sphäre Sternenkranz, so wie seinen Bart von dem hängenden Gewölke der niedrigen Atmosphäre. Creuzer in den Stud. Auch sein Tanz Anacr. XXXVIII. 11. kann dann nicht blos der satyrische Tanz gewesen seyn.

Bemerkenswerth ist noch der eigene Zug, daſs Silenos auch das Symbol der politischen Freiheit war. Städte, die das Jus Italicum (nach Savigny in den Schriften der Berl. Akad. Bd. 1814. — 15. das Recht freier Verfassung, und Freiheit des Bodens von Grundzinns) hatten, hatten auf ihren Münzen den Silen. Von Marsyas, welcher nach Herod. VII. 26. auch Silenos hieſs, sagt Servius ad Virg. Aen. IV. 58. „Marsyas per civitates in foro positus libertatis indicium est, qui erecta manu testatur: nihil urbi deesse.“ Hätte blos Marsyas diese symbolische Bedeutung, so wäre Böttigers Erklärung im Att. Mus. I. Bd. S. 330. völlig befriedigend: daſs man in der Geschichte des Marsyas ein treffendes Bild des gestraften Uebermuths fand, diese ὕβρις aber das Hauptverbrechen in republikanischen Staaten, und daher das Bild ihrer Bestrafung überhaupt Symbol der Gerechtigkeit war. Allein Dionysos selbst ist der Schuzherr der Freiheit, cfr. Servius ad Virg. Aen. III. 20. „Liber Pater signum liberae civitatis.“ Dafür sprechen noch andere Beweise. Die Stadt Eleutherä in Böotien eignete sich den Dienst des Dionysos sosehr zu, daſs der Ahnherr des Orts Eleuther das erste Bild desselben aufgestellt, und die Art der Verehrung gezeigt haben soll. Die Bewohner derselben Stadt entschlossen sich als die Thebäischen Böotier ganz Böotien an sich bringen wollten, aus Liebe zu ihrer Unabhängigkeit, lieber ihre Stadt

zu verlassen, und wanderten deswegen mit ihrem Dionysos nach Athen. Vgl. Bökh vom Unterschied der Att. Lenäen, Anth. u. s. w. in den Schriften der Berl. Ak. Bd. 1816. — 17. Dürfen wir der Erzählung Arrians Exped. Al. V. 1. 2. Glauben schenken, so dachte man sich denselben Begriff schon in dem Indischen Dionysos. Die Nysäer wandten sich an Alexander mit der Bitte: „Εασαι σφας ελευθερȣς τε και αυτονομȣς, αιδοι τȣ Διονυσȣ.“ Seit Dionysos ihre Stadt gegründet habe, habe sie sich stets einer freien, wohlgeordneten Verfassung erfreut. Es war eine aristocratische Republik. Von selbst schliefst sich an diese Zeugnisse der Lateinische Name des Gottes Liber an, und wahrscheinlich war, wie auch Bökh vermuthet, jener Eleuther, der Ahnherr von Eleutherä, eben Dionysos-Liber selbst. Die Wohlthat der Freiheit läfst sich ohne Zweifel sehr leicht mit dem Begriffe des milden freundlichen Gottes des Lebens, des Lysios, der der Fesseln entledigt (auch im politischen Sinne hiefs der Gott Λυσιος Paus. IX. 16. cfr. Creuzer Symb. III. S. 110.) zusammendenken, wir möchten aber hier lieber fragen, ob dieses Geschenk des Dionysos nicht jene Freiheit und Gleichheit ist, die zum Character des Budhaismus gehört? In der Gleichheit der bürgerlichen Rechte besteht ja vorzüglich die Freiheit, die er schüzt. Dafs dieser Zug, derselbe, welchen wir bereits bei Herakles und Kronos nachgewiesen haben, auch auf Dionysos von Buddha übergegangen ist, hat gar nichts befremdendes *).

*) Die Uebereinstimmung des Dionysos mit Kronos in dem genannten Prädikat läfst sich noch weiter durch die Vergleichung der Feste beider bestätigen. Die Anthesterien waren ein Fest für Sklaven. Procl. ad Hesiod. E. 366. και εν τοις πατριοις εστιν ἑορτη πιθοιγια (ein Tag der Anthesterien) καθ' ἡν ȣτε οικετην ȣτε μισθωτον ειρ-

Grofse Aehnlichkeit hat mit Silenus der ebenfalls zum Theil in den Kreis des Dionysos gehörende Pan. Wie in Silenus ist auch in ihm Hohes und Niederes verbunden. Er ist nicht blos der ziegenfüfsige Heer-

γειν της απολαυσεως τȣ οινȣ θεμιτον ην, αλλα θυσαντας πασι μεταδιδοναι τȣ δωρȣ τȣ Διονυσȣ. Hesych. Θυραζε Καρες· ȣκ ετ' Ανθεσηρια· παροιμια, ἡν οἱ μεν δια το πληθος οικετων των Καρικων ειρησθαι φασιν, ὡς εν τοις Ανθεσηριοις ευωχȣμενων αυτων και ȣκ εργαζομενων. Dasselbe wird von den ländlichen Dionysien behauptet. Plutarch. adv. Epic. 16. και γαρ οἱ θεραποντες ὁταν Κρονια δειπνωσιν, η Διονυσια κατ' αγρον αγωσι περιϊοντες, ȣκ αν αυτων τον ολολυγμον ὑπομειναις. In dieser Stelle werden also die Kronien mit den Dionysien zusammengenannt. Εςι δε Κρονια παρα τοις Ελλησιν ἑορτη τα παρα τοις Ρωμαιοις Σατȣρναλια. Schol. Arist. N. 397. Ueber diese Seite der Kronien und Saturnalien sind zwei Stellen bei Macrobius von Wichtigkeit. Die eine Sat. I. 10. lautet so: Philochoris (ein einst classischer Schriftsteller über die Attischen Alterthümer) Saturno et Opi primum in Attica statuisse aram Cecropem dicit, eosque Deos pro Jove terraque coluisse instituisse, ut patres familiarum et frugibus et fructibus jam coactis passim cum servis vescerentur, cum quibus patientiam laboris in colendo rure toleraverant. Delectari enim Deum honore servorum contemplatu laboris. Die andere Stelle I. 7. besteht aus folgenden Versen aus den Annalen des Accius:

Maxima pars Grajum Saturno, et maxime Athenae
Conficiunt sacra, quae Cronia esse iterantur ab illis:
Cumque diem celebrant, per agros urbesque per omnes
Exercent epulas laeti, famulosque procurant
Quisque suos. Nostrisque itidem est mos traditus illinc
Iste, ut cum dominis famuli epulentur ibidem.

Man vergl. über diese characteristische Sitte die Bemerkungen I. Abth. S. 226. und Buttmanns Abhandlung über den Kronos in den Schriften der Berl. Akad. 1814. 15. S. 182. sq. welcher wir die angeführten Stellen verdanken.

dengott, der auf Arkadiens Bergen seine Hirtenpfeife bläst, sondern ein hoher Naturgott. Was Pan in Aegypten war, die verbindende Einheit der Planetensphären, der ätherische Feuer-Himmel, schimmert auch in dem Griechischen Sohn des Hermes noch durch, dem Beisizer der Rhea, dem Tänzer, der die Chöre der Götter anführt, die Nysischen, Knosischen Reihen schlingt, Soph. Aj. 700. coll. Il. XVIII. 590., und auf seiner siebenröhrigen Flöte, wie Apollon auf seiner siebenseitigen Hermes-Leyer, spielt. S. Creuzer Symb. Th. III. S. 245. sq. Besonders bedeutsam ist das ewige Feuer, welches man ihm in Arkadien und Elis brannte, Paus. VIII. 37. V. 15., und der Fakellauf, welcher ihm in Athen gehalten wurde, Herod. VI. 105. in demselben Sinne, in welchem wir diese Feier schon aus Veranlassung des Prometheus kennen gelernt haben. Er ist das Urfeuer, welches das Weltall beseelt, und den Lebenshauch des Menschen anhaucht, wie Hermes, seinem höhern Begriffe nach, das erzeugen- Princip der Natur, wovon der Mendesische Bok das Symbol war. Vergl. I. Abth. S. 143. Ja, er ist, was sein Name sagt, das Weltall selbst, *το παν*, und gehört daher ebenso der lichten Höhe des Himmels wie der Tiefe des Meeres an. Von dem leztern zeugt seine See-Muschel, s. Creuzer III. S. 233. 250. (Soph. Ai. 704.). Diese Idee vorausgesezt, mag dann auch die Höhle, in welcher er weilt, wie z. B. Paus. I. 33. sich zur kosmischen Grotte gestalten, und überhaupt mancher dem ersten Anblik nach unscheinbare Zug eine höhere Bedeutung gewinnen*). Von Pan unter-

*) Uebrigens ist hier wohl auch zu bemerken, dafs das Hirtenprädikat, das Pan mit Hermes namentlich und Apollon theilt, an sich schon eine tiefere auf das Absolute gehende Bedeutung enthält. Fruchtbarkeit und Vermehrung der Heerden ist dem Orientalen besonders eine der sichtbarsten und se-

scheidet sich Silenus hauptsächlich durch die Ironie seines Characters, welche Pan deswegen nicht auf die gleiche Weise mit ihm theilen kann, weil er als Naturgott, und als der ländliche, gutmüthige Hirtengott nicht dieselbe tiefere ethische Beziehung auf das Leben hat. Nur wenn er durch den grundlosen Schreken, der von ihm der Panische heifst, (eigentlich ist es ein solcher Schreken, welcher, wie es bei Schaafheerden wahrzunehmen ist, von Einem ausgeht, aber sogleich allen, ohne dafs diese wissen, wie ihnen geschieht, sich mittheilt), die Landleute auf dem Felde, oder auch Kriegsheere erschrekt, nimmt er eine muthwillige, ironische Laune an.

Dem Pan haben wir eigentlich nur deswegen hier noch eine Stelle eingeräumt, um den eigenthümlichen Character der der Naturreligion zu Grund liegenden idealistisch-pantheistischen Philosophie, an welchen uns gerade Dionysos und Silenos besonders erinnern, auch noch durch das Beispiel des Pan zu veranschaulichen. Bei allen diesen Wesen, zu welchen auch noch die Demeter zu rechnen ist, ist dies besonders auffallend, dafs in ihnen gerade die höchsten und niedrigsten Begriffe verbunden sind. Dionysos ist zwar im engsten Sinne nur der Gott des Weinstoks, aber er ist auch die in ewig neuem Leben sich offenbarende Kraft, Demeter ist zwar nur die Göttin der Feldfrüchte, aber sie ist auch die grofse Göttin der Natur, die Silene und Pane sind nur Dämonen des Feldes undWaldes, aber warum müssen sie, während sie mit ihrem Fufse tief unten in der Thierwelt stehen, mit ihrem Haupte selbst über den polytheistischen Olym-

gensvollsten Manifestationen des göttlichen Naturlebens, welche der alte Glaube überall so gerne ins Auge fafste. Erst die spätere Vorstellung nahm es in beschränkterem blofs ethischem Sinn.

pos hinausreichen? Eine gewiſs bemerkenswerthe Erscheinung, die den durchaus lebendigen Geist dieser Naturphilosophie recht deutlich beurkundet, welcher mit derselben Kraft, mit welcher er im Haupte wohnt, auch die entferntesten Glieder seines groſsen Organismus durchdringt. Damit das Reale sich nur als den Wiederschein des Idealen darstelle, welches, dem Lichte gleich, in tausend und tausend gefärbten Strahlen sich bricht, muſs gerade in den einzelnsten, auf der untersten Stufe des realen Seyns stehenden Formen die ganze Idealität des Princips sich wieder ausdrüken, und wie mit der Schnelligkeit des Gedankens die tiefste Basis mit dem höchsten Gipfel verknüpft werden. Es ist ja derselbe Geist, der sich im Fruchthalme regt, und im groſsen All der Natur waltet. Dies ist der Character der ältesten Naturphilosophie, dies der Character jener Symbolik, welcher das Kleinste wie das Gröſste ein Bild der göttlichen Idee seyn kann. In historischer Hinsicht ist der Urtypus aller dieser mythischen Formen der Indische Vischnu, welcher als Zwerg erscheint, und alsbald himmelan zum Riesen wächst, in philosophischer ligt darin der Hauptsaz des ausgebildetsten pantheistischen Systems, daſs jedes einzelne individuelle Seyn nur eine Modification des allgemeinen Seyns ist, nur ein Accidens der Einen Substanz, daſs alle Formen des Seyns nur dem Grade nach von einander verschieden sind. Zugleich hat aber auch hier wieder der Gegensaz des Orientalismus und Hellenismus auf die Dualität des Wesens dieser Gottheiten Einfluſs. Nach der Orientalischen Seite sind diese Wesen hohe Naturgötter. Diese Bedeutung trat im Hellenismus im engsten Sinn zurük, und jene Götter wurden als Wesen eines ältern in gewisser Hinsicht antiquirten Glaubens in dem eigentlich Hellenischem nur insofern beibehalten, sofern sie als Vorsteher der niedern, sinnlichen, das Menschen-

leben am nächsten berührenden Natur genommen wurden. So wurde nun in dem Hellenismus seiner exoterischen Seite nach Dionysos nur der Weingott, Pan nur der Hirtengott, Demeter nur die Fruchtgöttin (die Naturgötter wurden nur ländliche Götter), und diese erniedrigte Naturbedeutung, die sie als antiquirte Wesen darstellt, gewann nur insofern wieder eine neue und lebendige Bedeutung, sofern sich an diese die ethische Beziehung dieser Wesen auf das Menschenleben am unmittelbarsten anschloſs. Der Uebergang von der Natur - Bedeutung zur ethischen geschieht durch ein Mittleres, in welchem das Absolute zu einem blos Relativen wird, das Objective sich in ein Subjectives concentrirt. Da aber das Ethische des Hellenismus sich noch nicht zu einem rein selbstständigen Character ausgebildet hat, und die Griechische Religion immer zugleich auch wieder als bloſse Naturreligion zu nehmen ist, so kommt gleichwohl auch der Griechische Begriff der genannten Wesen immer wieder auf den hohen Orientalischen Naturbegriff zurük. Seine Ergänzung erhält das hier Gesagte erst im Zusammenhang mit der Griechischen Heroenlehre.

Die ausführliche Behandlung, welche der inhaltsreiche Symbolen- und Mythenkreis des Dionysos erfoderte, scheint uns den Gesichtspunct aus dem Auge gerükt zu haben, unter welchen wir ihn mit den übrigen ihm zur Seite stehenden Wesen stellen zu müssen glaubten. Wir können aber auch jezt vorerst nur mit der kurzen Bemerkung darauf zurükkommen, daſs Dionysos der religiösen Idee nach, auf welche sein Begriff zu beziehen ist, ganz in die Reihe derjenigen Wesen gehört, welche die Griechische Mythologie als die Förderer des Lebens betrachtet. Ein Förderer des Lebens ist er 1) sofern er die Menschen mit dem Geschenke seiner Erfindung beglükt hat, mit dem herzerfreuenden, sorgenstillenden Wein, der die Leiden

und den Druk des endlichen Lebens mildert und vergessen läſst. Wie Osiris und Isis wegen der milden Gaben und Wohlthaten, die sie den Menschen ertheilten, dem Aegyptier vorzugsweise die guten Götter waren, so war auch Dionysos der Gute: πολυγαθης nannte ihn Pindar Fragm. 125. bei Bökh. In gleicher Eigenschaft steht ihm Demeter zur Seite, die Nährerin der Menschen. So stellt Euripides beide Gottheiten in einer Stelle zusammen, in welcher er sie nur nach ihrer Beziehung auf die ersten Bedürfnisse des physischen Lebens betrachten will, Bacch. v. 255. sq. *δυο τα πρωτ' εν ανθρωποισι, Δημητηρ θεα, ἁυτη μεν εν ξηροισιν εκτρεφει βροτες· ὁ δ' ηλθεν επι τ' αντιπαλον, ὁ Σεμελης γονος, βοτρυος ὑγρον πομ' εὑρε κεισηνεγκατο θνητοις, ὁ παυει τες ταλαιπωρες βροτες λυπης* etc. 2. Als ein Förderer des physischen zeitlichen Lebens des Menschen ist er auch deswegen zu betrachten, weil er als Jahresgott den Wechsel der Zeiten immer wieder erneut, die Erde stets verjüngt, und das Licht aus dem Labyrinthe des Dunkels zurükführt. In dieser Hinsicht ist er ein Nachfolger und Genosse des Perseus und Herakles, und wie diese ein Mittler zwischen Licht und Dunkel, zwischen der obern Welt und der untern, zwischen der Zeitlichkeit und der Ewigkeit. Denn wenn auch das im Kreislaufe des Jahres sich fortbewegende Leben nur ein stetes Bild der Vergänglichkeit und Endlichkeit darstellt, so sind es diese Wesen, durch deren mächtigen und gütigen Einfluſs sich dieser Wechsel immer wiederhohlt, sie sind die im steten Flusse der zeitlichen Veränderungen ewig in sich selbst beharrende Einheit, welche das Zeitliche mit dem Ausserzeitlichen, das Endliche mit dem Unendlichen ausgleicht.

Ob sich nun gleich an diese Seite in dem Wesen des Dionysos, worauf wir in der bisherigen Entwiklung überall hauptsächlich aufmerksam zu machen such-

ten, die höhere Bedeutung, in welcher Dionysos Mittler zwischen dem Sinnlichen und Geistigen, dem Realen und Idealen ist, von selbst anschliefst, so ist dies doch eigentlich nur die exoterische und reinmythische Seite, welche den Begriff des Dionysos zunächst und vorzugsweise immer nur auf das physische und äussere Leben bezieht. Wir würden daher den Begriff, in welchem er Förderer des Lebens im höchsten Sinne, Mittler zwischen Zeit und Ewigkeit, Erlöser von dem Elend der Endlichkeit ist, und daher auch das religiöse Moment, wornach der ganze Inhalt dieses Capitels zu bestimmen ist, nicht erschöpfen können, wenn wir nicht die esoterische, mystische Seite seines Wesens mit jener andern verbinden würden. Dem Dionysos stehen aber in dieser Hinsicht mehrere andere Wesen der alten Naturreligion völlig gleich, sie müssen ihrem eigentlichsten Begriff nach, wie er, aus demselben religiösen Gesichtspunct betrachtet werden. Daher findet hier wohl am schiklichsten alles dasjenige seine Stelle, was den dogmatischen Haupt-Inhalt der Mysterien ausmacht, und von den übrigen Lehren und der rituellen Seite derselben zu trennen ist.

Ist, wie wir mit Recht behaupten zu dürfen glauben, die Hauptidee aller Mysterien in die Lehre einer leidenden und sterbenden, aber auch aus Tod und Grab siegreich wieder hervorgehenden Gottheit zu sezen, so ist unstreitig der Keim dieser Idee schon in der Indischen Religion enthalten. Sie ist nämlich in den I. Abth. S. 242. angeführten Stellen der Vedas ausgesprochen, in welchen die Weltschöpfung unter dem Bilde eines Opfers dargestellt wird, welches die Götter, Halbgötter und Weisen an dem allgemeinen Weltgeist, dem Urwesen Brahma, vollzogen. Die Gottheit macht sich bei der Weltschöpfung, indem das Ideale zu einem Realen wird, indem sie die Einheit ihres eigenen Wesens, wie ein Opfer getheilt wird,

in ebenso viele Theile sich theilen und auseinandergehen läſst, als es einzelne Wesen sind, welche an dem realen Seyn theilnehmen, einem Theile ihres Wesens nach selbst leidend, sie gibt sich, die Unendlichkeit ihres Seyns gleichsam aufopfernd, selbst in die Endlichkeit des Seyns dahin. Die Götter, welche das Urwesen theilen und opfern, sind die einzelnen realen Wesen, aus welchen das Weltganze besteht. So wenig aber nach der Indischen Lehre die endliche Welt des getheilten realen Seyns eine ewige ist, ebenso wenig ist auch der durch sie gesezte leidentliche Zustand der Gottheit ein ewiger: wie er einen Anfang genommen hat, so nimmt er auch ein Ende, und die Gottheit kehrt aus der Endlichkeit des realen Seyns in die Reinheit ihres absoluten idealen Seyns zurük. In der Persischen Religion stellt sich uns, wie wir früher gezeigt haben, dieselbe Idee schon durch den allgemeinen Gegensaz zwischen Ormuzd und Ahriman, dann aber insbesondere in dem in der Mitte zwischen beiden Wesen stehenden Mithras dar. Auch hier ist die Weltschöpfung durch das Bild eines Opfers versinnlicht, durch den Weltstier, das Symbol der organischen Schöpfung, das Symbol des Weltschöpfers selbst, des Mithras, welcher ihn schlachtet. Der Urstier muſste sterben, damit die Seele aller Geschöpfe, Goscherun, entbunden und geboren wurde. Mit der Schöpfung der realen Welt ist ein leidentliches Verhältniſs in die Gottheit gesezt. Was aber in der Indisch-persischen Religion ursprünglich eine allgemeine kosmogonische Bedeutung hatte, wurde als Grundlage der Mysterien-Lehre hauptsächlich in anthropologischer Beziehung genommen. Wie das Ideale in der Welt real geworden ist, so sind auch die Seelen der Menschen aus einem höhern Seyn in diese sinnliche Welt herabgekommen, aus welcher erst wieder zu jenem zurükzukehren, ihre Bestimmung ist. Die

Lehre von der Seelenwanderung, welche sowohl den Weg von oben nach unten, als von unten nach oben begreift, ist die allgemeine Lehre der Mysterien. Sie war auch der Inhalt der Mithras-Mysterien, wie sowohl aus den Gebräuchen, mit welchen sie gefeiert wurden, als auch aus den Symbolen, die wir auf den Mithras-Monumenten erbliken, deutlich zu schliefsen ist. Unter den leztern weisen am bestimmtesten darauf hin der Rabe, der Hund als Symbol des Sirius, und die beiden Genien mit der gesenkten und der erhabenen Fakel, ein Symbol von dem Fall und der Rükkehr der Seelen. Dafs aber diese Mysterien-Lehre gerade an Mithras den Weltschöpfer in niederer Ordnung geknüpft ist, zeigt uns den Zusammenhang der Kosmogonie und der Anthropologie, worauf überhaupt der Inhalt dieser Lehre beruht.

In der Indischen und Persischen Religion hat die Idee der leidenden Gottheit, wie sowohl aus den früheren, als den zulezt gemachten Bemerkungen klar seyn wird, eine reinphilosophische, so zu sagen, metaphysische Bedeutung. Es ist nur ein ideales Bild, so abstract gehalten, als es die Beschaffenheit des Bildes gestattet. Die Aegyptische Religion blieb ihrer vorherrschenden Hinneigung zum Realismus auch darin getreu, dafs sie dieselbe Idee in einer mythischen Geschichte ausgeführt hat, in welcher auf das ursprünglich ideale und abstracte Bild alle Züge einer sinnlich-concreten Anschaulichkeit aufgetragen sind. Sie ist jezt eine der wichtigsten inhaltsreichsten Grund-Ideen der Religion geworden, und der Volkscultus insbesondere hat sich derselben mit der ganzen Macht der ihm eigenen Sinnlichkeit bemächtigt. Dargelegt ist diese in dem berühmten Mythus von Osiris Leidensgeschichte, von welchem wir eine ausführliche Erzählung in der höchst schäzbaren, diesem Gegenstande besonders gewidmeten Schrift Plutarchs De Is.

et Osir. c. 12. sq. lesen. Plutarch beginnt c. 11. mit der Vorerinnerung, dafs man bei den Erzählungen von den Irrsalen, Zerstükelungen und andern ähnlichen Leiden der Götter die symbolische Bedeutung des Mythus überhaupt nie vergessen dürfe*), und gibt uns hierauf, wie er sagt, mit Weglassung der unnöthigen Zusäze den Mythus in folgenden Hauptzügen: „Als Rhea sich heimlich mit Kronos verbunden hatte, that Helios den Schwur, dafs sie weder in einem Monath noch in einem Jahr gebären sollte. Hermes aber, der die Göttin liebte, gewann dem Monde nach dem schon bekannten Mythus die fünf Zusaztage ab, an welchen die fünf Götter geboren wurden. Osiris ward König der Aegyptier, und der erste, der die Menschen vom thierischen Leben befreite, indem er sie mit den Feldfrüchten bekannt machte, ihnen Geseze gab, und sie die Götter ehren lehrte. Hierauf durchzog er die ganze Erde, um überall eine bessere, menschliche Lebensweise einzuführen, nicht sowohl durch die Gewalt der Waffen, als vielmehr durch die sanfte Macht der Rede, des Gesangs und der Musik, auf dieselbe Weise, wie die Hellenen von Dionysos rühmen. In seiner Abwesenheit konnte zwar Typhon, sein böser Bruder, noch nichts gegen ihn unternehmen, weil die wachsame Vorsicht der Isis, die schon in Mutterleib die engverbundene Gattin des Osiris war, ihn zurükhielt. Als aber Osiris zurükkam, ersann er eine List,

*) Treffend bezeichnet Plutarch aus Veranlassung dieses Mythus das Wesen des Mythus überhaupt in folgender Stelle c. 20. die wir hier zu unsern Erörterungen I. Th. I. Absch. l. C. noch nachtragen wollen: καθαπερ ὁι μαθηματικοι την ιριν εμφασιν ειναι τȣ ἡλιȣ λεγȣσι ποικιλλομενην τῃ προς το νεφος αναχωρησει της οψεως, ὁυτως ὁ μυθος λογȣ τινος εμφασις εστιν, ανακλωντος επ' αλλα την διανοιαν. d. h. der Mythus ist der Reflex einer Idee.

und verschwor sich mit zwei und siebzig Männern und der Aethiopischen Königin Aso gegen das Leben des Osiris. Er liefs nämlich das Maas vom Leibe des Osiris nehmen, und nach der Gröſse desselben einen schönen und prächtig geschmükten Sarg verfertigen, welchen er zu einem Gastmal brachte. Die Gäste waren erfreut und verwundert über den Anblik, und Typhon versprach scherzend den Sarg demjenigen zu schenken, für dessen Leib er vollkommen passen würde. Alle versuchten es der Reihe nach vergebens. Als aber endlich auch Osiris sich hineinlegte, sprangen sogleich die Verschworenen herbei, schlugen den Dekel zu, und warfen den Sarg wohl verschlossen in den Fluſs, der ihn durch die seitdem von den Aegyptiern verabscheute Tanaitische Mündung dem Meer zuführte. Dies geschah am siebzehnten Tag des Monaths Athyr, in welchem die Sonne durch den Scorpion geht, nachdem Osiris acht und zwanzig Jahre regiert, oder nach andern gelebt hatte. Zuerst vernahmen die Pane und Satyrn, die in der Gegend um die Stadt Chemmis wohnten, das groſse Leid. Durch sie erhielt auch Isis die Kunde. Sie schnitt sich eine Haarloke ab, legte ein Trauergewand an, und irrte hierauf ängstlich forschend überall umher. Niemand lieſs sie ungefragt, bis sie endlich von Kindern die Mündung erfuhr, durch welche die Gesellen Typhons den Kasten in das Meer verstoſsen hatten. Sie suchte nun den Anubis auf, welchen Osiris einst mit der Nephthys in der irrigen Meinung, sie seye die Isis, erzeugt hatte, den Gott mit dem Hundskopf, von welchem die Aegyptier sagten, daſs er die Götter bewache, wie die Hunde die Menschen. Von diesem erfuhr sie, wie es sich mit dem Kasten verhielt. Bei der Stadt Byblos hatten ihn die Wellen des Meeres sanft an eine Erika - Staude hingetrieben, welche alsbald zu einem gewaltigen Stamme aufwuchs und den Sarg ganz umschloſs. Der

König, der sich über die Gröfse der Staude verwunderte, liefs sie abhauen, und mit dem Sarge, den sie im Innern barg, als Säule in seinen Pallast sezen. Isis vernahm dies, wie es heifst, durch das göttliche Wehen der Sage. Sie kam nach Byblos, und sezte sich an einer Quelle nieder, traurig und thränenvoll, und ohne sich mit jemand in ein Gespräch einzulassen. Nur die Mägde der Königin grüfste sie freundlich, flocht ihnen die Haare, und hauchte ihrer Haut einen ambrosischen Wohlgeruch ein. Als die Königin die Mägde sah, ward sie begierig, die wunderbare Fremde zu sehen. Sie liefs sie kommen, und machte sie zur Amme ihres Kindes. Isis aber nährte das Kind dadurch, dafs sie ihm statt der Brust den Finger in den Mund gab, und bei Nacht liefs sie das Sterbliche seines Leibes durch Feuer verzehren. Sie selbst flog, in Gestalt einer Schwalbe, wehklagend um die Säule, bis die Königin, die sie beobachtete, und beim Anblik ihres in den Flammen liegenden Kindes aufschrie, die Unsterblichkeit desselben vereitelte. Da offenbarte sie sich nun als Göttin, und verlangte die Säule des Hauses. Leicht nahm sie sie hinweg und öffnete die Erikastaude. Das Holz übergab sie in Leinwand gehüllt, und mit Salben begossen, den Königen, und noch jezt verehren es die Byblier in dem Heiligthum der Isis, über dem Sarge aber brach sie in eine so heftige Klage aus, dafs der jüngere Sohn des Königs starb. Sie brachte nun den Sarg zurük, und sobald sie sich mit ihm allein sah, öffnete sie ihn, und bedekte den Leichnam, Gesicht an Gesicht, mit Thränen und Küssen. Der ältere Knabe des Königs, den sie mit sich genommen hatte, bemerkte, was sie that. Sie wandte sich um und sah ihn an, so zürnenden Blikes, dafs das Kind aus Schreken starb. Einige sagten, es sey dies jener Maneros gewesen, welchen die Aegyptier bei ihren Gastmalen besangen, dessen Bild sie in ei-

nem hölzernen Kasten zu der Lust der Gelage hereintragen liefsen, ein Symbol der Freude und der Trauer. Nachdem Isis ihre Klage gestillt hatte, war sie auf Rache bedacht. Während sie sich aber in dieser Absicht zu ihrem Sohne Horos, der in der Stadt Buto erzogen wurde, begab, fand Typhon den von der Isis an einem abgelegenen Orte verborgenen Sarg auf einer Jagd, die er bei mondheller Nacht anstellte. Er erkannte den Leichnam und zerrifs ihn in vierzehn Stüke. Isis erfuhr das neue Leid, und durchfuhr, um die zerstreuten Glieder zu suchen, die Sümpfe in einem Papyrus-Nachen, weswegen die Krokodile denen, die in Papyrus-Kähnen auf dem Nile schiffen, kein Leid zufügen, aus Furcht, oder aus Scheue vor der Göttin. Daher kommt es auch, dafs man so viele Gräber des Osiris in Aegypten nennt, weil die Isis überall an den Orten, wo sie gerade ein Glied des Osiris fand, Gräber errichtete. Andere aber sagten, sie habe Bildnisse verfertigt, und jeder Stadt ein Bildnifs statt des Leibes gegeben, damit Osiris an mehreren Orten geehrt würde, und Typhon, wenn er im Kampfe mit Horos siege, unter den vielen Gräbern, die man nannte und vorzeigte, das wahre Osiris-Grab nicht auffinden könnte. Nur das männliche Glied des Osiris habe die Isis überall vergeblich gesucht, denn es sey sogleich in den Flufs geworfen, und von gewissen Fischen verzehrt worden, die die Aegyptier unter allen Fischen am meisten verabscheuen. Statt desselben habe nun die Isis ein Bild gemacht, und den heiligen Dienst des Phallus eingeführt, welchem die Ägyptier auch jezt noch Feste feiern. Nun erst war die Zeit zur Rache. Osiris erschien dem Horos aus der Unterwelt, um ihn für den bevorstehenden Kampf zu prüfen und zu stärken. Er fragte ihn, was er für das Schönste halte, und auf die Antwort, das Leid des Vaters und der Mutter zu rächen, that er

die zweite Frage, welches Thier ihm solchen, die zum Kampfe ausziehen, das nüzlichste zu seyn scheine. Als Horos nicht den Löwen sondern das Pferd nannte, wunderte sich zuerst Osiris, als aber Horos die Erklärung hinzufügte, der Löwe sey zwar nüzlich, wenn man einer Hülfe bedürfe, das Pferd aber um den fliehenden Feind zu zersprengen und aufzureiben, ersah er daraus mit Freude, wie vollkommen gefaſst Horos zum Kampfe sey. Unter den vielen, die sich auf die Seite des Horos schlugen, soll auch das Kebsweib des Typhon, Thueris, gewesen seyn. Als sie eben auf dem Wege war, sezte ihr eine Schlange nach. Diese aber wurde von den Leuten des Horos zerhauen, weswegen auch jezt noch ein Seil ausgeworfen, und in der Mitte zerschnitten wird. Die Schlacht zwischen Horos und Typhon dauerte viele Tage, bis Horos den Typhon besiegte, und ihn gebunden der Isis überlieferte, die ihn jedoch nicht tödtete, sondern freilieſs. Entrüstet hierüber legte Horos Hand an seine Mutter, und riſs ihr das königliche Diadem vom Haupte, wofür ihr Hermes das Kuhhaupt mit den Hörnern aufsezte. Typhon aber zeigte sich bald der Schonung unwürdig. Er bezüchtigte den Horos einer unächten Abkunft, wogegen Hermes sich des Horos annahm, und ihn von den Göttern für den ächten Sohn des Osiris erklären lieſs. Typhon wurde hierauf in zwei neuen Schlachten gänzlich überwältigt, und Isis gebar den von Osiris erst nach seinem Tode erzeugten, unzeitigen, schwachen und lahmen Harpokrates.“ So weit die Erzählung dieses Mythus bei Plutarch. Der Hauptsache nach ist damit ganz übereinstimmend, was Diodor I. 21. hierüber kürzer meldet. Die Todesart des Osiris gehörte, wie Diodor sagt, von alten Zeiten her unter die Geheimnisse der Priester, später aber wurde das bisher Verschwiegene durch Einige bekannt. Der Sage nach wurde nämlich

Osiris, der rechtmäſsige König Aegyptens, nachdem er die ganze Welt durchzogen, und allen Ländern seine Wohlthaten, den Weinstok und die Feldfrüchte, mitgetheilt hatte, von seinem Bruder, dem gewaltthätigen und gottlosen Typhon getödtet, welcher seinen Körper in sechs und zwanzig Theile zertheilte, und einem jeden Mitverschworenen einen Theil gab, um sie durch die Theilnahme an demselben Gräuel desto enger mit sich zu verbinden. Isis aber die Schwester und Gemahlin des Osiris rächte mit Hülfe ihres Sohnes Horos den Mord. Typhon und seine Mitverschworenen wurden getödtet, und Isis bemächtigte sich der Herrschaft über Aegypten. Sie fand alle Glieder des Osiris wieder, bis auf die Schamtheile. Damit das Grab ihres Gemahls unbekannt bliebe, und ihm gleichwohl die allgemeine Verehrung der Aegyptier zu Theil würde, lieſs sie um jedes der Glieder ein Bild in Menschengestalt in der Gröſse des Osiris von Specereien und Wachs machen, berief dann alle Priester zu sich und beschwor sie, keinem das ihnen anzuvertrauende Geheimniſs zu offenbaren, worauf sie jedem Einzelnen besonders sagte, daſs nur ihnen allein das Begräbniſs des Leichnams anvertraut werde. Dabei erinnerte sie zugleich an die Wohlthaten des Osiris. Das Schamglied des Osiris konnte die Isis allein nicht wiederfinden, denn Typhon soll es in den Fluſs geworfen haben, weil es keiner der Mitverschworenen annehmen wollte. Indessen erhielt es von der Isis nicht weniger als die übrigen Glieder göttliche Ehre, denn sie lieſs in den Tempeln ein Bild desselben machen, und befahl es zu verehren, und sowohl in den Geheimnissen der Eingeweihten, als bei den Opfern, die diesem Gott gebracht wurden, muſste ihm die vorzüglichste Verehrung zu Theil werden. c. 22. Auch Herodot berührt diesen Mythus, obgleich nach seiner Weise nur soweit andeutend, als es seine religiöse

Verschwiegenheit erlaubte. Osiris nämlich ist der Gott, von dessen Begräbniſs in Sais im Tempel der Athenäa er spricht II. 170., ohne daſs er den Namen bei dieser Gelegenheit zu nennen wagt. Dort stellte man auf einem See, an welchem groſse Obelisken von Stein stunden, bei Nacht die Leiden desselben vor. So sehr der Geschichtschreiber sich scheut, hierüber etwas zu äussern, so sind doch gerade die Hauptbegriffe, auf welchen der ganze Mythus beruht, deutlich genug bezeichnet, der leidende (τα παϑεα c. 171.) und der sterbende (αἱ ταφαι c. 170.) Gott.

Da der Sinn dieser Hauptidee von selbst klar ist, so ist damit auch die Deutung des Mythus im Ganzen gegeben, die keinem Zweifel unterliegt, wenn wir uns auch gleich über einzelne Züge keine nähere Rechenschaft sollten geben können. Doch möchte auch bei diesen gröſstentheils die höhere Beziehung auf die Hauptidee nicht so schwer zu entdeken seyn. So muſs gleich der erste Zug, mit welchem der Mythus bei Plutarch beginnt, der Schwur des Helios, der der Rhea keine Zeit zu ihrer Geburt gönnen will, an den gleichlautenden Mythus von der umherirrenden, beängstigten Leto erinnern, welche nirgends eine Stätte für ihre bevorstehende Entbindung finden kann. Es sind die Geburts-Wehen der werdenden Welt, es ist der Kampf, ohne welchen das Unendliche nicht in das Endliche überzugehen vermag. Die Welt ist zwar für sich betrachtet, das Reale, ein Seyendes, aber dem Ewigen gegenüber ist sie nur eine in der Zeitlichkeit vorübergehende Erscheinung, ein nichtiges Scheinbild, das Nichts selbst, und den seines absoluten Seyns und seiner reinen Idealität sich bewuſsten Geist ergreift, wenn er in der realen Welt sich offenbaren und objectiviren soll, derselbe Widerwille, derselbe innere horror, mit welchem das Leben vor dem Tode, das Seyn vor dem Nicht-Seyn zurükbebt. Er sträubt sich,

und flieht zurük, wie vor einem Abgrund, und will sich nicht in die engen Fesseln des realen endlichen Seyns hineinbannen lassen. Das ist die Noth der kreisenden Leto, wenn sie die Götter der Welt gebären soll, das sind die Wehen der Alkmene, wenn ihr in den Stunden des Kampfes, wo sie den grofsen Zeitengott ans Licht bringen soll, die feindliche Here die Eileithyien verweigert, es ist das Sträuben des Proteus, wenn er wahrsagen soll, das Widerstreben der Thetis, wenn sie Peleus festhalten will, es ist der Kampf des Ormuzd, wenn Ahriman sich erhebt, das Leiden des Brahma, wenn er von den Göttern geopfert wird. Wir haben schon früher bemerkt, dafs uns dieses Indische Symbol des heiligen Weltopfers, welches die Götter an Brahma vollzogen, in der Griechischen Mythologie unter dem Bilde eines feierlichen Males wiederkehrt, bei welchem alle Götter sich einfinden. S. Abth. I. S. 283. sq. Wenn nun auch der Aegyptische Mythus den Typhon den Todeskasten, mit welchem er den Osiris überlistet, gerade zu einem Gastmal bringen läfst, bei welchem alle Götter zugegen sind, können wir dies für eine blos zufällige mythische Ausschmükung halten, ist es nicht vielmehr nur eine andere Gestalt des tiefsinnigen Symbols der Indischen Kosmogonie, das wir in Aegypten so wenig als in Griechenland verkennen dürfen? Eine auf gleiche Weise auf die Indische Kosmogonie zurükweisende Idee scheint uns in der Schlange enthalten zu seyn, die der Thueris nachsezt. Sie wurde zerhauen, und zum Andenken blieb seitdem der Gebrauch, ein Seil auszuwerfen, und in der Mitte zu zerschneiden. Darin möchten wir die Schlange des Vischnu erkennen, die bei der grofsen kosmogonischen Fluth der Arche als Schiffstau diente, indem sie den Mast des Schiffs an Vischnus Horn knüpfte. Sie ist in Indien das Symbol des guten, die Welt zusammenhaltenden Gottes,

erscheint aber hier, wie so oft in der Westwelt, als Symbol des bösen Princips. Dürfen wir schon bei diesen Nebenzügen des Mythus, wie wir glauben mit Recht, eine Hindeutung auf die Indische Kosmogonie voraussezen, so dürfen wir um so zuversichtlicher auch die Hauptidee selbst aus derselben Quelle ableiten. Der von Typhon zertheilte, zerstükelte, dem Tode übergebene Osiris, warum sollte er nicht das von den Göttern auseinandergezogene, geopferte Urwesen der Indischen Kosmogonie, der bei der Weltschöpfung leidend gewordene Gott seyn? Was in der Indischen Religion die einzelnen, den einzelnen Theilen der getheilten, endlichen Natur vorstehenden Götter dem Einen Urwesen gegenüber sind, was in der Persischen der arge Ahriman ist, der den leidensvollen Kampf der werdenden Welt über Ormuzd verhängt, das ist in der Aegyptischen der böse Typhon, der den guten Osiris zertheilt und tödtet. Kosmogonisch ist demnach der durch Typhons Hand leidende und sterbende Osiris zu verstehen. Damit wollen wir aber nicht gerade behaupten, daſs das Bewuſstseyn dieser Idee auch noch in der Aegyptischen Religion selbst erhalten war. Der in ihr herrschende Realismus läſst vielmehr voraus erwarten, daſs durch denselben eine dem idealistischen Geist der Indischen Religions-Philosophie so vollkommen entsprechende Idee auch eine eigenthümliche Modification werde erhalten haben, wodurch ihre ursprüngliche Bedeutung entweder völlig zurüktratt, oder doch nur insofern stehen blieb, als die neue ihr gegebene Form ihrer Natur nach davon nicht ganz getrennt werden konnte. Diese neue Modification aber besteht darin, daſs die Indische Ansicht von der Natur überhaupt, sofern sie das Reale ist, nur auf eine besondere Seite der Natur beschränkt wurde. Leidend wird nämlich die Gottheit gedacht, nicht sofern sie sich in der realen Welt ihres idealen

Seyns entäussern mufste, sondern sofern die Natur in der einen Hälfte ihrer jährlichen Erscheinungen in einem Zustande des Leidens sich darstellt. In dieser Hinsicht erhielt, je mehr der Idealismus dem Realismus untergeordnet wurde, je mehr das Seyn und Leben der Gottheit mit dem Leben der Natur in eine Einheit zusammenfiel, der Begriff einer leidenden und sterbenden Gottheit eine von selbst in die Augen fallende sinnliche Wahrheit. Dies ist nun der Gesichtspunct, aus welchem wir den Aegyptischen Osiris in dem obigen Mythus betrachten müssen. Osiris ist ein leidender Gott als der Gott derjenigen Jahreshälfte, in welcher die Natur in allen ihren Erscheinungen eine stete Abnahme zeigt, und endlich völlig erstirbt. Die Ursache dieses Leidens ist Typhon, welcher wie der Persische Ahriman die personificirte Endlichkeit überhaupt ist, nach dem beschränkteren Ägyptischen Standpunct die dunkle, abnehmende, zerstörende Seite der Natur darstellt, der böse Bruder, der den guten Bruder, den Gott des Wachsthums, der Fruchtbarkeit, und des Jahres-Segens verfolgt, mishandelt, und zulezt zerstükelt. Da aber in Aegypten in dieselbe Jahreshälfte auch die jährlichen Erscheinungen des anschwellenden und wieder abnehmenden Nilstromes fallen, so ist Osiris Leidensgeschichte auch von dieser Seite aufgefafst. Osiris ist von Aegypten abwesend, wenn unmittelbar vor der Zeit, ehe der Nil seinen neuen Wasser Zuflufs erhält, sein Bett beinahe austroknet. Dann will Typhon sich die Herrschaft über Äegypten anmafsen, es herrscht die versengende Glutzeit, und kaum kann Isis die treue Schwester des Osiris, die lechzende, dürstende Erde, die mit Sehnsucht die neue Wasserfülle erwartet, gegen seine Tüke und Gewalt Stand halten. Er hat einen Bund gemacht mit der Königin von Aethiopien, denn von dorther kommen die austroknenden Winde, Plut. De Is,

c. 39., von dorther kommt auch der Nil, und wie in Fesseln scheint er dort festgehalten zu seyn, ehe er in das geliebte Land seines Segens wiederkehrt, und es mit seinem Wasser erquikt. Er läfst lange auf sich harren, denn noch müssen zwei und siebzig böse Tage (so deutet Creuzer Symb. Th. I. S. 269. Typhons zwei und siebzig Gesellen) vorübergehen, bis er kommen kann. Aber nun durchbricht er schäumend die Bande, die ihn halten wollen, majestätisch betritt er sein heimathliches Land, mit Jubel empfängt ihn sein Volk, und feiert, wenn die mächtige Segensfluth das ganze Land überschwemmt, das hohe Fest, wo Osiris sich aufs neue mit seiner Gattin und Schwester vermählt. Auch Typhon entzieht sich der allgemeinen Freude nicht, aber nur um Gelegenheit zur tükischen Rache an Osiris zu finden. Der Kasten, in welchen er den Osiris einschliefst, bedeutet nach Plutarchs Erklärung De Is. c. 39. nichts anders, als das Verschwinden des Wassers, das Zurüktreten des Stromes in sein gewöhnliches Bett. Darum soll auch Osiris im Monath Athyr (welcher unserm November entspricht) verschwunden seyn, weil um diese Zeit der Nil sich zurükzieht, das Land sich entblöfst, die Nächte länger werden, und das Dunkel zunimmt. Der Nil sendet seine Fluthen ins Meer. Darum wird auch der Osiris-Kasten von Typhon ins Meer verstofsen, darum sucht Isis den Gemahl in Byblos, wohin längs dem Phönizischen Gestade der Nil seine Fluthen treibt. In dieser Beziehung wird der Gegensaz zwischen Osiris und Typhon der Gegensaz zwischen dem süssen, reinen, heilsamen, befruchtenden Nilwasser und dem bittern, unreinen, unfruchtbaren, den guten Fluſs verschlingenden Meerwasser. cfr. Plut. de Is. c. 32. *Νειλον ειναι τον Οσιριν, Ισιδι συνοντα τη γη· Τυφωνα δε την θαλασσαν, εις ἡν ο Νειλος εμπιπτων αφανιζεται και διασπαται, πλην ὁσον ἡ γη μερος αναλαμβανουσα*

και δεχομενη, γινεται γονιμος υπ' αυτȣ. Nach dieser Deutung erklärt sich das doppelte Leiden des Osiris, die doppelte Gewaltthat, welche Typhon an ihm verübt, indem er ihn zuerst in den Kasten einschliefst, und dann auch noch seinen Leichnam zerstükelt, sehr natürlich. Der eine Theil des obigen Mythus nimmt den Osiris als Naturgott überhaupt, der andere mit besonderer Beziehung auf Aegypten, als Gott des Nils. Die Behauptung Creuzers Symb. Th. I. S. 268. Osiris müsse zweimal sterben, und Isis zweimal des Jahrs um den Gestorbenen trauern wegen der doppelten Saat und Erndtezeit, welche bekanntlich das alte Aegypten hatte, scheint uns nicht sehr begründet und genügend, da die Beziehung des sterbenden Osiris auf die Veränderung des Saamenkorns, wenn sie auch stattfand, nur eine untergeordnete seyn konnte, über welcher die Erscheinungen im grofsen Ganzen der Natur nicht übersehen werden dürfen. — Osiris nun ist todt, die Natur ist erstorben, ihre Lebenskraft verschwunden. Darum ist gerade das Zeugungsglied des Osiris allein unter allen Gliedern seines Leibes nicht zu finden. Fische hatten es im Meere, wohin es Typhon warf, verzehrt. Soll dieser Zug des Mythus nur die völlige Vernichtung der Zeugungskraft der Natur ausdrüken, oder deutet er vielleicht schon auf die Erneuerung der Natur hin, welche ja nur eine Wiederhohlung der ersten Schöpfung der Dinge aus dem Wasser zu seyn scheint, dessen Symbol der Fisch ist? Obgleich dem Aegyptier gerade die Fische, welchen man dies Schuld gab, ein Gräuel waren, so scheint uns doch bei der Heiligkeit der Fische an andern Orten, besonders dem benachbarten Phönizien und Syrien, diese Idee dem ursprünglichen Sinne des Mythus nicht ferne zu liegen. Wie es sich aber auch damit verhalten mag, Osiris ist zwar todt, aber nur um wieder zu erstehen, aus der Trauer um seinen

Tod keimt die Hoffnung des neuen Lebens, das sich in immer sichtbarern Zeichen kund thut. Anubis der Sohn des Osiris und der Nephthys, der Hüter der Götter, der der Isis den verschwundenen suchen hilft, steht an der doppelten Pforte, der Pforte der Unterwelt, zu welcher Osiris als der Gott der sinkenden Sonne, des schwindenden Jahrs, der ersterbenden Natur hinabgeht, aber auch an der Pforte der Oberwelt, durch welche Osiris wieder heraufkommt. Darum geht nun der Isis, vermittelst des Anubis, der erste Strahl der Hoffnung dadurch auf, daſs sie den geliebten Leichnam in Byblos wiederfindet. Und wie findet sie ihn? Nachdem er sich bereits an der Erika-Staude, an welcher er hängen geblieben war, in der ganzen Fülle seiner inwohnenden Gotteskraft verherrlicht hatte. Sie hatte ihn mit demselben üppig wuchernden Triebe in sich aufgenommen, mit welchem der Epheu den neugeborenen Dionysos, den Gott des Wachsthums und der Grüne, umschattete. Was in diesem Theile des Mythus das Auffinden des Osiris-Leichnams ist, ist in dem andern das Auffinden der zerrissenen und zerstreuten Glieder. So ist, wenn auch der Leib zerstört ist, doch wenigstens der theure Todte nicht ganz verloren. Aber die zuerst noch schwache Hoffnung wird dann erst zur vollen lebendigen Zuversicht, als die Begierde der Rache die Thränen der Wehmuth stillt, als Osiris aus der Unterwelt Zeichen des Lebens gibt, als Horos dem Vater als starker Rächer ersteht. Doch auch jezt kann der Uebergang von der Herrschaft des Typhon zu der des Horos und Osiris, der Uebergang vom Tode zum Leben nur allmählig geschehen. Es muſs die unzeitige Milde, mit welcher Isis den schon gefangenen Typhon behandelt, wieder gut gemacht, es muſs der boshafte Verläumder überführt, es muſs der Arge in allen Gestalten, in welchen er zu erscheinen pflegt, bekämpſt werden, bis er end-

lich völlig besiegt, in sein eigenes Reich entweicht. Das ist der immer neue Triumph, welchen das Leben über den Tod feiert, die immer sich gleich bleibende Einheit der inneren Kraft der Natur, wenn auch die äussere Erscheinung nur einen steten Wechsel, Bilder des Todes und der Vergänglichkeit darstellt, nach der Weise jenes Kronos, von welchem ein heiliges Klaglied der Aegyptier sagte, daſs er links entstehe und rechts vergehe. Plut. De Is. c. 32. Aber die substanzielle Kraft der Natur ist ohne Abnahme und Veränderung. Daher ist auch die höchste Bedeutung des Mythus von dem Leiden und dem Tode des Osiris, und der Feste, die ihm zu Ehren gefeiert werden, in die Stiftung des Phallus zu sezen. In diesem Symbol ist die ganze Summe der Lehren, die in diesen inhaltsreichen Mythus niedergelegt sind, mit der momentanen Einheit der Anschauung aufgefaſst. Dieselbe Bedeutsamkeit, wie das Symbol des Phallus, hat der Ort, an welchem nach Herodot Osiris begraben seyn sollte, der Tempel der Athenäa in Sais. Sie ist dem Namen nach die Aegyptische Neith, in lezter Beziehung aber die höhere Einheit, in welche das Wesen aller weiblichen Gottheiten sich auflöst, der Isis, der Neith, der Athor, und auch jener Rhea, die den Osiris und die Isis geboren. Sie ist ja die Flieſsende, die in steter Bewegung Begriffene, die Mutter des Lebens, die Jo-Maia, welche die Seyende und die Gehende ist, und ihren Namen ebenso gut von Bhu Seyn, wie von εἰμι Gehen (aber auch Seyn) hat. Dann wird auch jener der Rhea beigesellte Kronos der altindische Kronos-Herakles-Buddha seyn müssen. So kehrt also Osiris, wenn er im Tempel der Athene-Neith begraben wird, in den Schoos der Mutter Rhea zurük, die ihn ins Daseyn gegeben hat, die niedere Potenz wird von der höheren wieder aufgenommen, nur das leibliche individuelle Leben ist ein vorüber-

gehender Wechsel erscheinender Formen, die in der Einheit des höchsten Princips ihren ruhenden Grund haben, welches nach dem Realismus des Aegyptischen Systems eine weibliche Gottheit ist. So betrachtet, erhält die mythische Jahres-Geschichte des Osiris von selbst auch wieder eine kosmogonische Bedeutung. Daſs aber in diesem Mythus, was wir überhaupt bei dieser Lehre nie aus dem Auge lassen dürfen, die Kosmogonie auch wieder in ihrer Beziehung auf die Anthropologie genommen war, erhellt im Allgemeinen eben daraus, daſs dieser Mythus die Grundlage einer mysteriösen Feier geworden war, deren Zwek, wie aus dem Verfolg deutlicher werden wird, nicht anders gedacht werden kann. Am sichtbarsten aber stellt sich diese Seite des Mythus in dem Geschäft dar, welches Isis als Amme des Kindes in dem Königshause in Byblos übernimmt, und in dem Zweke, den sie durch ihre Behandlung desselben erreichen will, durch Ausscheidung der sterblichen Theile seines Wesens es zur Unsterblichkeit zu läutern. Auch diese Idee muſs einer erst später ihre Stelle findenden Ausführung vorbehalten bleiben.

Nach Byblos hatten den Osiris die Wellen des Meeres getrieben. Darin ist mit Recht ein Wink über den Zusammenhang zwischen Aegypten und Phönizien in Hinsicht dieser Idee zu suchen. Es weist auch alles darauf hin, daſs der Byblische Adonis der Aegyptische Osiris ist. Beide erleiden dasselbe Schiksal. Wie Osiris durch Typhon fällt, so wird Adonis auf der Jagd durch einen Eber getödtet, welchen Ares gesendet haben sollte. Auf der Jagd hatte auch schon Typhon den Leichnam des Osiris gefunden, und den Eber finden wir auch sonst als ein Bild der rohen zerstörenden Gewalt. Συος προσωπῳ παντα τυρβαζει κακα hatte Sophokles (bei Plut. de aud. poët. c. 5.) von dem in dieser Hinsicht dem Typhen nahe ver-

wandten Ares gesagt. Vgl. Hug über den Myth. S. 90. Das ist die thränenvolle Klage, die die Weiber um den so schnell verblichenen schönen Adonis, den Liebling und Gemahl der Aphrodite, anhuben, das grofse Leid um den Thammuz, wovon auch der Prophet weifs. Ezech. VIII. 14. Was aber den Adonis von Osiris unterscheidet, ist die sinnliche Weichlichkeit, die den erstern characterisirt. Es ist nicht sowohl die unveränderliche Einheit der Natur, zu welcher der Gedanke an den gestorbenen Gott erhebt, als vielmehr nur der schnelle überraschende Wechsel des Blühens und Verwelkens, der Freude und der Trauer, welcher hier versinnlicht werden sollte. Auf die Hervorhebung dieses Contrastes war die ganze äussere Feier des Festes, wie z. B. durch die Förmlichkeit der Leichengebräuche, durch die bekannten Adonis-Gärten, ein Bild der augenbliklichen Lust, berechnet. Nicht die Einheit des Gegensazes, sondern der Gegensaz selbst sollte fixirt werden. Wenn daher auch zuweilen von Mysterien des Adonis die Rede ist, so ist dabei nicht an Mysterien im höhern, idealen Sinne, sondern nur an eine äussere Festfeier zu denken, woraus auch die Willkühr zu erklären ist, mit welcher die Todtenfeier dem Freudenfest bald vorangieng, bald nachfolgte. Creuzer Symb. Th. II. S. 99. Was in Aegypten Osiris und Isis, in Phönizien Adonis und Aphrodite in ihrem Verhälnifs zu einander waren, waren in Phrygien Attis und Cybele. Attis, der Liebling der Cybele, war die verschwindende und wieder zum Vorschein kommende Zeugungskraft der Natur. Dieser Cultus steht auf derselben niedrigen Stufe, wie der des Adonis, und ist von diesem nur durch die rohere Art der Aeusserung verschieden. Er hat an sich keine Wichtigkeit, sondern ist nur auf dem Uebergang vom Orient nach Griechenland zu bemerken, wo wir die Cy-

bele in naher Verbindung mit den Hauptgottheiten der Mysterien finden *).

In ihrer tiefern Bedeutung stellt sich uns die Idee einer leidenden und sterbenden Gottheit, welche die Hauptidee und der Mittelpunct aller der Mythen ist, die wir hier zu untersuchen haben, erst wieder in der Griechischen Mythologie dar, und zwar zuerst in dem Griechischen Dionysos, auf welchen wir nun wieder zurükkommen müssen. Der Mythus, in welchem diese Idee am unmittelbarsten dargelegt ist, ist der wichtige Mythus von Dionysos-Zagreus, dessen urkundlicher Inhalt nach Creuzer Symb. Th. III. S. 341. im Wesentlichen folgender ist: „Kaum war Persephone herangewachsen, als alle Götter um sie warben. Demeter fürchtete einen blutigen Streit unter den Bewerbern, und verbarg daher die Tochter in einer Höhle, die sie von den Schlangen bewachen liefs, die ihren Wagen ziehen. Jedoch Zeus selbst verwandelt sich in eine Schlange, und beschläft die Persephone. Aus dieser Umarmung ward Zagreus geboren mit dem Stierhaupte. Er ward Liebling des Vaters, der ihm neben seinem Throne den Siz anwies, und selbst die Macht verlieh, den Bliz zu schleudern. Dies erregte den Neid der Götter. Allein die Cureten umgaben den wunderbaren Knaben, und führten ihre Waffentänze um ihn auf. Doch der eifersüchtigen Here gelang es endlich, ihn zu verderben. Sie reizte die Titanen gegen ihn auf. Als daher einst die Cureten mit ihren Waffentänzen beschäftigt waren, erschienen jene in veränderter Gestalt, schleichen sich unter schmeichelnden

*) Die Idee des schnell verblühenden Lebens wiederholt sich in mehreren besonders kleinasiatischen Mythen. Sie ist der Gegenstand der religiösen Klagelieder, die den schönen Jünglingen, dem Hylas, Bormos, Lityerses, dem Linos u. a. da und dort erklangen. S. Müller Gesch. der Dor. I. Th. S. 346. sq. Die Idee ist sowohl auf die Natur als das Menschenleben zu beziehen mit einem überwiegenden Gefühl der Trauer.

Worten ins Gemach des Zagreus ein, zerstreuen den Knaben durch Spielzeug, fallen über ihn her, und zerstükeln ihn. Während die Titanen die Fleischesstüke in einen Kessel werfen, und darauf am Spieſse rösten, entreiſst ihnen Pallas sein noch schlagendes Herz, und bringt es dem Vater Zeus. Dieser erscheint nun als Rächer mit dem Blize, erschlägt die Titanen, und Apollo muſs die gesammelten Reste von Zagreus Körper auf dem Parnaſsus begraben."

Den Erörterungen, die wir nun von diesem Mythus zu geben haben, schiken wir die Bemerkung voran, daſs der mystische Dionysos-Zagreus nicht in wesentlichen Begriffen, sondern nur dem Namen nach, und in einzelnen Modificationen des Hauptbegriffs von dem Dionysos des gewöhnlichen Mythus verschieden ist. Es ist ganz dasselbe Wesen, nur nach seiner doppelten Seite betrachtet, das einemal nach der exoterisch-mythischen, das anderemal nach der esoterisch-symbolischen. Diese Identität beweist uns sogleich nicht blos die Identität des Vaters, sondern auch die Identität der Mutter. Semele, die Mutter des mythischen Dionysos, ist, wie wir schon gesehen haben, ihrer realen Bedeutung nach, die Erde. Die Mutter des mystischen Dionysos Zagreus ist bald, wie gewöhnlich und z. B. Clem. Al. Protrept. Ed. Wirc. p. 28. Cic. Nat. D. III. 23. Proserpina, bald Demeter, wie z. B. Diod. III. 61. Pindar nennt Isth. VII. 3. den Thebäischen Dionysos den Beisizer der erzumrauschten Demeter, wozu der Scholiast bemerkt, daſs der Dichter ihn nach der mystischen Sage so nenne, weil der Demeter der von der Persephone geborne Zagreus Dionysos beigesellt werde, der nach Einigen Jakchos sey. Schon das Prädicat, welches Pindar in der genannten Stelle der Demeter gibt, wenn er sie die erzumrauschte (χαλκοκροτος) nennt, wie der Scholiast sagt, wegen der bei ihrem Fest ertönenden Cymbeln, erinnert an

die Phrygische Götter-Mutter Kybele, cfr. Pind. Fragm. 47. 48. Ed. Bökh., und an den Phrygischen Sabazios. Den Sabazios, welcher nach dem Obigen Dionysos ist, nennt Diodor IV. 4. den Sohn des Zeus und der Persephone, Strabo sagt von ihm X. p. 188. daſs er auf gewisse Weise der Mutter Kind sey. Diese Mutter ist ohne Zweifel die Phrygische Götter-Mutter Kybele, zu welcher demnach Dionysos-Sabazios in demselben Verhältniſs stund, welches zwischen dem Dionysos-Zagreus und der Demeter-Persephone stattfand. Nach dem Mythus bei Apollodor hatte Rhea den Thebäischen Dionysos, den Sohn der Semele, in Kybela in ihre Mysterien eingeweiht, dieselbe Rhea, welche, wie Creuzer behauptet, Symb. Th. III. S. 359. auch in der Geschichte des Zagreus eine Hauptperson ist. Dem Begriff nach aber fällt die Kretische Götter-Mutter Rhea mit der Phrygischen Bergmutter Kybele völlig zusammen. Es ist immer dasselbe Verhältniſs, wir mögen den Dionysos mit der Semele, oder den Zagreus mit der Demeter-Persephone, oder den Sabazios mit der Kybele Rhea zusammeustellen. Die weibliche Gottheit ist die Erd- und Naturgöttin, der männliche Gott ist die zeugende Kraft der Natur, die als Eigenschaft dem Wesen inwohnt. Daher die Unterordnung des Sohnes unter die Mutter. Wie aber aus diesem Verhältniſs sehr leicht auch das zwischen Ehegatten stattfindende Verhältniſs der Gleichheit werden konnte, ist schon hier sogleich zu sehen, und den Uebergang dazu zeigt uns die obige Stelle Pindars, in welcher Dionysos nicht der Sohn, sondern der Beisizer (παρεδρος) der Demeter genannt wird.

Wenden wir uns aber zur Hauptidee des Mythus selbst, und zur wichtigsten Frage, wie wir die Zerstüklung des Zagreus, des Sohnes, welchen Persephone von Zeus geboren, zu verstehen haben, so sehen wir hier gleich beim ersten Anblik die Leidensgeschich-

te des Aegyptischen Osiris wiederhohlt. Ist nun Persephone-Demeter die Erde oder die Natur, so ist die Zerstüklung des Zagreus, wie die des Osiris, ein Bild der leidensvollen Schattenseite, welche die Natur in jeder neuen Entwiklung des Jahres darbietet. Dann ist Zagreus jener Dionysos, welcher die Mutter von dem verzehrenden Blizesstrahl des Donnerers erschlagen sieht, die sterbliche Semele, welche in der Unterwelt weilen mufs, bis der Sohn, nachdem er selbst das Dunkel des Labyrinths überwunden hat, sie zum Lichte wieder emporführen kann. Dann würde auch Persephone den zerstükelten Sohn betrauert haben, wie Demeter um die geraubte Tochter wehklagte. Gewifs hat diese Ansicht des Mythus, nach der Voraussezung, dafs der Sohn der Semele von dem Sohn der Persephone so wenig als möglich zu trennen ist, ihre eigene Wahrheit, obgleich, der Mythus im Ganzen und in einzelnen Nebenzügen uns sogleich nöthigt, über diesen beschränkteren Sinn hinauszugehen. Wie nämlich der Mythus von der Zerstüklung des Osiris sein volles Licht nur dann erhält, wenn wir ihn aus den Ideen der Indischen Kosmogonie zu erklären suchen, so kann auch der in dieser Hauptidee völlig gleichlautende Mythus von Zagreus nur dann in seiner tiefern Wahrheit erfafst werden, wenn wir ihn aus demselben kosmogonischen Gesichtspunct betrachten. Auch hier erbliken wir wieder ein seltsames Mal, und der Beiname *Ισοδαιτης*, welcher dem Zagreus gegeben wurde, spricht, wie wir schon früher bemerkt haben, mit Einem Worte den Zusammenhang zwischen der Griechischen und Indischen Idee aus. Die geschaffene reale Welt ist die Welt des unter alle Kreaturen gemeinschaftlich vertheilten Seyns. In der Indischen Kosmogonie sind es die einzelnen, den einzelnen Naturtheilen vorstehenden Götter, die das Eine Urwesen zertheilen, in dem Aegyptischen und Griechischen

Mythus sind es Ahrimanische Wesen, die über den guten Gott herfallen, und ihn zerstükeln. Dort ist es eine heilige Opferhandlung, hier ein gewaltsamer Kampf, eine grausame Frevelthat. Das Verhältniſs zwischen dem Unendlichen und Endlichen, zwischen der Einheit und Vielheit, kann bald in einem mildern, bald in einem schärferen Gegensaz gedacht werden, bald als ein friedliches Auseinandergehen, bald als eine feindliche Lostrennung. Die Titanen, die nach dem Griechischen Mythus den Zagreus zerstükelten, sind ohne Zweifel dieselben, welche in Libyen den Ammonssohn Dionysos mit ihrem Bruder Kronos in offenem Kriege bekämpften. Es sind die noch rohen Productionen der ersten Schöpfung, oder die abnormen, dämonischen, den intelligenteren Göttern widerstrebende Wesen der Urzeit, deren Begriff sich am besten dazu eignete, das dem Idealen abgewandte reale Seyn der Natur überhaupt zu personificiren. Wollten wir die grammatische Bedeutung des Griechischen Wortes strenger festhalten, so könnten wir sogar sagen, Titanen, oder Ausstreker (von τιταινω), heiſsen diese Vollzieher des Schöpfungsactes in demselben Sinne, in welchem auch schon in dem Rig Veda s. Bopp Conjug. syst. S. 276. von dem Indischen Weltopfer gesagt wird, daſs es gewoben wird mit Fäden auf jeder Seite, und a u s g e s t r e k t durch die Anstrengung von hundert und Einem Gotte*). Doch einer solchen Manchem vielleicht zu gewagt scheinenden grammatischen Combination bedarf es ja nicht, wo die Identität der Mythen und Ideen so offen daligt. Davon zeugt auch der weitere Inhalt des obigen Mythus. Nach der Indischen Lehre ist die Welt ein Werk der Maia, ein zwar schönes, aber täuschendes Scheinbild. Nicht

*) Eine Orientalische Zahlbestimmung, wie z. B. Tausend und Eine Nacht.

umsonst läſst daher auch der Griechische Mythus die Titanen, als sie im Begsiff sind, den Zagreus zu zerreiſsen, schmeichlerisch und tükisch zu ihm schleichen, und ihn mit Spielzeug täuschen, womit sich Kinder belustigen. Clemens Alex. Protr. p. 30. nennt uns diese Spielsachen, und bei den meisten derselben läſst sich ihre symbolisch-kosmogonische Bedeutung nicht wohl verkennen. Es sind folgende sieben: *Αϛραγαλος, σφαιρα, ϛροβιλος, μηλα, ρομβος, εσοπτρον, πoκoς*. Der Spiegel, um mit diesem anzufangen, hat dieselbe Bedeutung, wie der Wasserspiegel, in welchem Narcissus sein eigenes Bild betrachtet. Nach Nonnus VI. 173. blikte Zagreus hinein, als ihn die Titanen zerreiſsen, und sah in ihm sein unächtes Bild. Man vergl. Creuzers weitere Bemerkungen hierüber Symb. Th. III. S. 391. sq. Die Kugel oder der Spielball (*σφαιρα*) ist ein Bild des Weltalls. In diesem Sinne gebraucht ja auch Platon, der tiefe Kennner der alten Symbolik, auf welche er so gerne anspielt, das Symbol des Spielballs, wenn er in dem bekannten Mythus im Phaedon c. 62. Ed. Wytt. von der Erde sagt, sie sey so anzusehen, „wenn man sie von oben herab betrachte, wie die Bälle (*σφαιραι*) aus zwölf Lederstükchen von verschiedenen Farben, wovon auch die Farben hier wie Proben seyen, welcher sich die Mahler bedienen. Dort aber bestehe die ganze Erde aus solchen, und aus noch weit glänzenderen und reineren als diese. Denn ein Theil sey purpurn, und von wunderbarer Schönheit, ein anderer goldfarbig, ein anderer weiſs, aber noch weiſser als Gyps und Schnee, und aus den andern Farben bestehe sie ebenso.“ Merkwürdig ist, daſs einst auch Zeus, als Kind, an dem Spielball sich ergözt haben soll. Apollonius von Rhodus meldet dies in einer Stelle Argon. III. 132. — 141., welche mehrere für dieses Symbol nicht unbedeutende Züge enthält. Er nennt es:

Διος περικαλλες αθυρμα
Κεινο, το οἱ ποιησε φιλη τροφος Αδρηστεια,
Αντρῳ εν Ιδαιῳ ετι νηπια κουριζοντι,
Σφαιραν ευτροχαλον, της ου συ γε μειλιον αλλο
Χειρων Ηφαιστοιο κατακτεατισσῃ αρειον.
Χρυσεα μεν οἱ κυκλα τετευχαται· αμφι δ' ἑκαστῳ
Διπλοαι ἁψιδες περιηγεες εἱλισσονται·
Κρυπται δε ῥαφαι εισιν· ἑλιξ δ' επιδεδρομε πασαις
Κυανεη· αταρ, ει μιν ἑαις ενι χερσι βαλοιο,
Αστηρ ὡς φλεγεθοντα δι' ηερος ὁλκον ἱησι.

Es ist ganz natürlich, daſs auch Zeus, als Herr des Weltalls, von welchem, als höherer Einheit, Dionysos selbst ausgeht, dasselbe Symbol hatte, dessen kosmische Bedeutung hier am deutlichsten durch die Adrasteia, die Amme des Zeus, aus deren Hand sie kam, und durch Hephästos den Weltbildner, der das buntfarbige Kunstwerk verfertigte, bezeichnet ist*). Die Aepfel, welche nach den von Clemens l. c. angeführten Orphischen Versen die goldenen Aepfel der Hesperiden sind, sind dasselbe Symbol, wie die Sphäre, nur unter einer andern Anschauung. Auch mit dem Kreisel, στροβιλος, verhält es sich wohl nicht anders. Der Würfel, αστραγαλος, stellt entweder den Wechsel des Obern und Untern dar, cfr. Herod. II. 123., oder das Spiel des Zufalls, welches in der Welt der Erscheinung nicht minder waltet, als das Gesez der

*) Interessante Bemerkungen macht über dieses Symbol Böttiger in der Amalthea I. Heft. Von diesem uralten Spielball stammt nämlich der unter den Reichskleinodien aufbewahrte Reichsapfel. Auf kretensischen Münzen wird der in Kreta geborene Zeus auf einem solchen Ball sizend vorgestellt, später aber wurde das Bild eine Römische Hofallegorie bei der Geburt eines kaiserlichen Prinzen. Die Sphäre oder Erdkugel mit der Siegsgöttin war nun der den Römern unterwürfige Erdkreis.

Nothwendigkeit, oder der Adrasteia. Der Kegel, ῥομβος oder κωνος s. Clemens l. c. hat sicher, wie das Dreiek und Vierek, auch schon in der alten Symbolik die kosmische Bedeutung gehabt, die er in der Mathematik behauptet *). Das lezte der genannten Symbole, ποκος, die Wolle, lassen wir auf sich beruhen. Doch darf vielleicht für den Zusammenhang, in welchem es hier steht, bemerkt werden, daſs Riemer das Wort ποικιλος davon ableitet. Soviel glauben wir über die Bedeutung dieser Symbole im Einzelnen behaupten zu dürfen. Der allgemeine Begriff aber, auf welchen alle diese, meist nur der Form nach verschiedene symbolische Anschauungen zurükkommen, ist der Begriff der in einem stets neuen Bilde sich abspiegelnden bunten Mannigfaltigkeit der realen Erscheinungswelt, und der Gott, der sich dieses kosmischen Spieles erfreut, ist die mythische Personification dieser realen Welt selbst. Also auch hier wieder, und zwar gerade bei der Hauptidee dieses Mythus, ein Beweis für den obigen Saz, daſs der mystische Zagreus, wenn wir auf die lezten Begriffe sehen, nicht verschieden ist, von dem mythischen Dionysos, dem Gotte der wechselvollen Sinnenwelt, und der rauschenden Sinnlichkeit. Was man auch gegen einzelne jener Symbole einwenden mag, deren Alter jedoch sowohl durch die von uns beigebrachten Beweise, als auch durch das Zeugniſs, welches Creuzer für eines der bedeutendsten, für den Spiegel, aus Aristoph. Thesmoph. 140. anführt, hinlänglich gerechtfertigt ist, gewiſs bleibt doch, daſs die Idee des Zagreus, wie sie in ihnen sich darstellt, würde sie auch erst der spätern

*) Man vergl. über dieses Symbol auch Münter: Der Tempel der himmlischen Göttin zu Paphos. 1824. S. 11. sq. Das Bild der Venus Urania in Paphos hatte die Gestalt eines Kegels.

Periode angehören, in jedem Fall eine ganz consequente Entwiklung aus dem Begriffe des Dionysos ist. Dazu glauben wir noch eine etymologische Bestätigung aus dem Namen *Ζαγρευς* selbst, welchen der Gott, als das leidende Subject jener mystischen Geschichte, vorzugsweise führt, hinzufügen zu dürfen. Dafs der Name den Jäger bedeutet, ist ausser Zweifel, wenn aber Creuzer Symb. Th. III. S. 340. den Begriff desselben sogleich so bestimmt, er sey der unterirdische Dionysos, der allem Lebendigen immer und immer nachstellende und alles erhaschende Dis, oder Amenthes, so scheint uns diese Deutung, wenn auch nicht ausgeschlossen werden zu dürfen, — mit der Sinnenwelt ist ja auch die Unterwelt, mit dem Leben der Tod gesezt —, doch theils zu beschränkt zu seyn, theils nicht nahe genug zu liegen. Erwägen wir, dafs Dionysos schon bei Euripides ein Jäger genannt wird*), dafs der Gott in den wechselnden Gestalten von allerlei Thieren erscheint, dafs die Mänäden in den Aeusserungen ihrer wilden Raserei selbst Rehe,

*) Bacch. v. 1141. sq. *ὁ Βακχιος κυναγετας σοφος σοφος ανεπηλεν επι θηρα τονδε Μαιναδας. Ο γαρ αναξ αγρευς.* Es ist die Scene, in welcher Agaue die Tochter des Kadmos ihren Sohn Pentheus im bacchantischen Wahn, er sey ein junger Löwe, in Stüke zerreifst. Der Verächter der Gottheit des Dionysos büfst mit demselben Schiksal, welches Dionysos selbst als Zagreus erleidet. Wir zweifeln nicht, dafs die Zerstükelung des Pentheus ein Nachbild, oder vielmehr die Kehrseite von der Zerstüklung des Dionysos ist. Es ist dieselbe doppelte Seite der Betrachtung, wie wenn der bacchantische Wahnsinn bald als göttliche Gabe verliehen, bald als göttliche Strafe verhängt wird. Die Sinnenwelt ist in der einen Hinsicht eine gute Welt, in der andern eine böse Welt. Ihre Schöpfung ist das einemal eine heilige Götterhandlung, das anderemal eine an der Gottheit verübte Frevelthat, ein von dem bösen Gott erregter Streit, sie ist ein Leiden und ein Handeln der Gottheit.

Hirschkälber und andere Thiere erwürgen, daſs die buntflekigen Felle der Hirschkälber νεβρȣ στικτον δερας Eurip. Bacch. 790. oder auch der Pardeln (Creuzer Symb. Th. III. 329.), sowohl die gewöhnliche Bedekung der Mänäden, als auch die feierliche Tracht der in die Mysterien Eingeweihten waren, so möchte wohl der Gedanke natürlich seyn, daſs die dem Dionysos angehörenden Thiere eigentlich nichts anders sind, als Symbole der bunten Gestalten der Erscheinungswelt, deren Schöpfer und Herr er ist. Die Lust, die er an seiner Schöpfung hat, der sinnliche Hang, welchem er folgt, sich in die mannigfaltigen Formen und Erscheinungen der realen Sinnenwelt hineinzubilden, ist bildlich die Lust des Jägers, der dem Wilde des Waldes nachgeht. So ist auch die Jagdlust der Artemis eigentlich ein Umgang mit den Thieren der freien Natur. S. I. Abth. S. 220. Es ist dieselbe Lust, welche den Knaben an seinen Spielsachen sich ergözen läſst, und welche, erstarkt, und in ernsterer Bedeutung den Mann in das Weite hinaustreibt, derselbe sinnliche Hang, in welchem auch Typhon die Jagd liebgewinnt, und Ahriman sogar zu feindlichem Streit und Kampf empört wird, die Lust am realen, endlichen, sinnlichen Seyn, die bald als unschuldiger Trieb, bald als böse Leidenschaft genommen werden kann. Daſs Zagreus als Schöpfer und Herr der Sinnenwelt auch Herr der Unterwelt und des Todes seyn kann, haben wir schon bemerkt. Wie er aber als Jäger zwar den Thieren des Feldes, oder den bunten Gestalten der Sinnenwelt, nachgeht, aber eigentlich die Sinnenwelt selbst ist, so ist er auch, als der alles Lebende erhaschende Jäger der Unterwelt, die Unterwelt und der Tod selbst. Nur in der mythischen Personification, durch welche auch das Negative ein Positives, das Passive ein Actives wird, liegt der Grund, das der Zerreiſsende auch der Zerrissene, der Fangende

auch der Gefangene ist, dafs Zagreus Eins ist mit den Titanen, die, wie er, auch selbst nicht dem Tode entgehen können. Er ist überhaupt die personificirte Endlichkeit, welche von Stufe zn Stufe zulezt bis zur Grenze des Lebens und Seyns herabsteigt. Dies ist die ernste Bedeutung, welche wir in dem Mythus das unschuldige Kindes-Spiel sobald erhalten sehen. Dafs diese Welt mit aller Fülle des Lebens, die sie aufschliefst, mit allen bunten Gestalten, mit welchen sie das Auge ergözt, eine Welt des Schmerzes und des Todes ist, ist die grofse Wahrheit, die uns hier vergegenwärtigt wird. Doch ist dies nur die eine Seite der Betrachtung, die Seite des Todes, von welcher die andere, die des Lebens, nicht zu trennen ist. Wie Osiris zwar stirbt, aber immer aufs neue erwacht, so feiert auch in dem Mythus von Zagreus das Leben seinen ewigen Sieg über den Tod. Die Welt ist zwar dem Ernste des Ewigen gegenüber nur ein nichtiges Spiel, das, anfangs heiter und lustig, bald das traurigste Ende nimmt, aber doch ist in dem Ewigen selbst der ewige Bestand der realen Welt gesichert. Nur die Formen wechseln aber der innere Grund des Seyns ist unveränderlich derselbe. Dies ist die Idee, die wir schon in dem Begriffe des Dionysos nachgewiesen haben, sie ist auch die Hauptidee die in Zagreus enthalten ist. Der Mythus hat sie durch drey bedeutsame Züge ausgedrükt. Vors erste ist es Pallas, welche das noch schlagende Herz den Titanen entwendet und es dem Vater Zeus überbringt. Warum gerade Pallas, werden wir nach der obigen Erörterung ihres Begriffs kaum fragen dürfen. Das Geschäft, das sie hier übernahm, kam ihr so eigenthümlich zu, dafs die Etymologie nicht ohne Grund sogar ihren Namen Pallas von dem Schlagen des Zagreus-Herzens (εκ τȣ παλλειν την καϱδιαν Clem. Al. Protr. p. 30.) ableitete. Sie ist ja der Hort des Le-

bens, das Palladium des Seyns, der λογος des Vaters Zeus, die Substanz der Welt, das erhaltende, immanente Princip. Sie rettet das Herz, das hier dieselbe Bedeutung hat, welche sonst der Phallus hat, den Siz des Lebens, den innern Mittelpunkt, in welchem die Lebenskraft sich erhält und fortbewegt, wenn sie auch aus den äufsern Gliedern des Leibes gewichen ist. Sie bringt es dem Zeus, in welchem als die höchste Einheit alles in die Vielheit und Einzelnheit herausgetretene Seyn und Leben wieder aufgenommen wird. Aber auch die Glieder fallen nicht ganz dem Tode anheim. Wie Pallas das Herz rettet, so ist es vors zweite Apollon, welcher, auf Zeus Befehl, den zerstükelten und zerfleischten Leib auf seinem heiligen Berge begräbt. Clem. Al. l. c. Was wir bereits auf anderem Wege und in einer mehr ethischen Beziehung gefunden haben, der Saz, dafs Apollon die höhere Einheit ist, unter welche Dionysos zunächst gestellt werden mufs, ist in diesem Zuge des Mythus klar und bestimmt ausgesprochen. Auch Apollon ist zwar wie Dionysos ein Sohn des Zeus, aber er hat das ideale, göttliche Princip seines Wesens, welches Dionysos durch die Lust am Realen getrübt hat, reiner in sich bewahrt. Darum kann er die Glieder wenigstens des Zerstreuten sammeln und den in die Vielheit Verlorenen in seiner göttlichen Einheit rettend bergen. Um dieses zwischen beiden Göttern stattfindende wichtige Verhältnifs, wie wir es philosophisch entwikelt haben, so auch noch historisch durch eine äufsere Auctorität zu begründen, führen wir hier noch eine lesenswerthe Stelle aus Plutarch De Ei ap. Delph. c. 9. an, in welcher uns dieser gelehrte Verehrer des alten Mythus, indem er den Saz voranstellt, dafs Delphi den Dionysos nicht minder angehe als den Apollon, ganz in Beziehung auf die Idee, um welche es uns hier zu thun ist, folgendes

mittheilt: „Wir hören von den Theologen in Prosa und Poësie, dafs Gott zwar seiner Natur nach unvergänglich und ewig ist, aber vermöge eines vom Schiksal bestimmten Willens und Gesezes Veränderungen seines Wesens unterliegt, indem er seine Natur bald in Feuer übergehen läfst, wodurch alles allem gleich wird, bald in einem Wechsel von allerley verschiedenen Gestalten, Zuständen und Wirkungen erscheint, so wie jezt die Welt ist, die wir mit diesem allbekannten Namen benennen. Geheim aber vor der Menge nennen die Weisern die Umwandlung des göttlichen Wesens in Feuer Apollon, wegen der Einheit, und Phöbus, wegen der Reinheit und Unbeflektheit. Die Umänderung aber und Umbildung desselben in Luft, Wasser und Erde, und Gestirne und Pflanzen und Thiere, nennen sie in Hinsicht des leidenden Zustandes und der Umwandlung symbolisch eine Zerstüklung und Zergliederung. Gott aber heifsen sie in dieser Beziehung Dionysos und Zagreus und Nyktelios und Isodaites, und das Vernichtet werden und Verschwinden, so wie das Wiederaufleben und Wiedergeboren werden lafsen sie unter Symbolen und Mythen vor sich gehen, welche den genannten Veränderungen entsprechen. Und sie singen dem Einen dithyrambische Verse voll Leidenschaft und Wechsel, voll Unruhe und Zerstreuung, denn der lautschwärmende Dithyrambos ist, wie Aeschylos sagt, der geziemende Begleiter des Dionysos, dem Andern aber kommt der geordnete Päan und die besonnene Muse zu. Diesen stellen sie stets blühend und jung, jenen aber in vielen Formen und Gestalten dar. Und überhaupt schreiben sie dem Einen Gleichheit, Ordnung und ungemischten Ernst, dem Andern aber eine gewifse mit Scherz und Uebermuth, mit Ernst und Wahnsinn gemischte Ungleichförmigkeit des Wesens zu.“ Dafs der Mythus von Zagreus auch die Idee

der Wiederbelebung enthält, sagt Plutarch in der angeführten Stelle ausdrüklich. Uebereinstimmend ist damit die Stelle De Is. c. 55., in welcher Plutarch die Titanische und Nyktelische Geschichte mit der Geschichte von Osiris Zerstüklung, Wiederbelebung und Palingenesie vergleicht. Auch mit der Bestattung beider Götter verhalte es sich gleich. Wie die Aegyptier viele Gräber des Osiris zeigen, so behaupten auch die Delphier, daſs die Ueberreste des Dionysos bey ihnen neben dem Orakel begraben liegen. Und die Priester bringen ein geheimes Opfer im Heiligthum des Apollon dar, wenn die Thyaden den Liknites erweken (εγειρωσι). Von welcher Art diese Erwekung ist, wissen wir nicht, auf den Gestorbenen aber und Begrabenen bezieht sie sich doch wohl. Wie es jedoch auch seyn mag, der Zagreus-Mythus selbst, und dies ist das dritte, was wir noch herausheben, deutet diese Idee der Palingenesie durch einen besondern Zug an. In einen Kessel werfen die Titanen die Glieder des zerriſsenen Dionysos. Clem. Al. l. c. Nach Diod. III. 61. wurde er selbst zwar von den Kindern der Erde zerriſsen und gekocht, seine Glieder aber von der Demeter wieder zusammengefügt, und er selbst so von neuem geboren. Der Kessel, in welchem Dionysos gekocht wird, muſs uns nothwendig an den Kessel erinnern, aus welchem einst Klotho den gleichfalls zerstükelten Lydischen Pelops mit der lichten von Elfenbein geschmükten Schulter wieder hervorog. Pind. Ol. l. 40. Es ist der Welt- und Schiksals-Kessel, der Kessel des Werdens und der Palingenesie, der Kessel der Mischung zur Einheit, und der Absonderung des Einen in die Vielheit, in das besondere, einzelne Daseyn. Der Kessel ist ein Symbol von derselben Art, wie der demiurgische Becher des Dionysos, von welchem Creuzer Symb. Th. III. S. 393. spricht. Die uralt Orientalische

Herkunft des Kessel-Symbols läſt sich glüklicher Weise durch ein unverdächtiges Zeugniſs darthun. Herodot erzählt IV. 81. in der Landschaft zwischen dem Hypanis und Borysthenes, welche Exampaios heiſse, stehe ein eherner Kessel, sechsmal so groſs als der Krater an der Mündung des Pontos, welchen Pausanias, des Kleombrotos Sohn, geweiht hatte. Denn sechshundert Amphoren fasse sehr gut jener Scythen-Kessel, und er habe eine Dike von sechs Fingern. Dieser Kessel nun soll nach der Sage der Eingebornen aus lauter Pfeilspizen gemacht worden seyn. Als nämlich der Scythen-König Ariantas die Menge der Scythen wissen wollte, befahl er alle Scythen sollten jeglicher eine Pfeilspize bringen, und als alle Pfeilspizen auf einen groſsen Haufen zusammengebracht waren, machte er daraus den ehernen Kessel als ein Denkmal, und weihte ihn in die Landschaft Exampaios. Diese Landschaft Exampaios, welche nach Ritter Vorh. S. 245. vielleicht geradezu der Hexenpfad oder Asenpfad ist, der Scythenname des heiligen Pfades, auf welchem die Buddhistischen Kimmerier nach dem Westen übergingen, ist in der Nähe des merkwürdigen Fuſstritts des Herakles am Tyresfluſs. Der Kessel stammte, wie Ritter bemerkt, ohne Zweifel nicht von den barbarischen Scythen, sondern den alten Buddhisten her. Er war, wie es der Buddhisten-Cultus liebte, ein colossales religiöses Symbol, dessen Bedeutung, wie wir glauben, die daran geknüpfte Scythen-Sage nicht undeutlich erhalten hat. Es sind so viele Pfeilspizen als es Scythen sind, wie auch sonst ein Mann ein Degen, ein Schwert ist *). Die Beziehung des Kessels auf die Gesammtheit der Scythischen Nation

*) Oder ist dabei vielleicht eher an den Pfeil des Lebens und Todes, an den Pfeil des Abaris, an den Schiksalsbogen des Apollon und Odysseus zu denken? Vgl. darüber unten.

bezeichnet den Kessel als einen Welt- und Schiksals-Kessel, als die Einheit, aus welcher alles individuelle Leben kommt, in welche es zurükgeht. Ritter erinnert aus Veranlassung jenes colossalen Erzkessels mit Recht an die wichtige Rolle, welche das Kesselwesen bey allen Feierlichkeiten der Scythen-Völker spielt, an das Dodonäische Kessel-Orakel der Griechen, an das magische Hexenkesselwesen nordischer Völker, an den Krater, welchen die Cimbern als ihr gröſstes Heiligthum an Kaiser Augustus ausliefern muſsten, an die coloſsalen Kratere, die überhaupt zu den ältesten Weihegeschenken selbst bey den alten Hellenen gehörten, an Spuren ähnlicher altväterischer Weihekessel im alten Mittelasien, an das eherne Meer in Jerusalem, wozu man wohl auch noch den Meer-Wasser-Brunnen auf der Burg der Athener sezen darf. (Das Kessel-Symbol berührt hier das Dogma von der Entstehung der Welt aus Wasser.). Kosmogonie und Divination, Schiksalsbestimmung und Schiksalsdeutung sind die Begriffe, welche hier in nächster Verwandtschaft erscheinen. Die Verbindung dieser Begriffe scheint uns auch der Zagreus-Mythus dadurch anzudeuten, daſs er die Titanen den Kessel, in welchen sie die Glieder werfen, auf einen Dreyfuſs sezen läſst (λεβητα τινα τριποδι επιθεντες Clemens l. c.). K. O. Müller (Diſs. De trip. Delph. und Amalthea 1. Heft.) hat darauf die Behauptung gestüzt, der Dreyfuſs sey ursprünglich nicht dem Apollon, sondern dem Dionysos geweiht gewesen, und erst dann, als der Dionysische Cultus am Parnaſs sich mit dem ihn umgebenden aus Creta stammenden Apollinischen verband, habe lezterer, wie so manches andere, auch den heiligen Dreyfuſs in sich aufgenommeu. Es berechtigt dies zwar keineswegs, das Alter der Apollinischern Religion zu Gunsten der Dionysischen herabzusezen, aber die Idee selbst ist unstreitig richtig. Der Kes-

sel und der Dreifuſs sind ursprünglich ein und dasselbe Symbol, welches dem Apollon ebenso geweiht war, wie dem Dionysos, nur hatte es, wie es der Begriff beider Götter consequent mit sich brachte, in Beziehung auf den Apollon eine intellectuelle, in Beziehung auf den Dionysos eine reale Bedeutung. Und da uns die Apollinische Religion so bestimmt in den Norden zurükweiſst, eben dahin, woher auch der Kessel-Cultus stammt, so wird dadurch die angenommene Combination um so sicherer begründet. Die doppelte Bedeutung, welche der Kessel oder Dreyfuſs in seiner doppelten Beziehung auf den Apollon und Dionysos hat, enthält auch der Becher, als kosmisches Symbol. Er ist ein allgemeines Orientalisches Symbol der Weltgötter und Weltherrscher, des Hermes, des Dionysos und Herakles, des Salomon und Alexander. Zuerst aber hatte ihn Dschemschid gefunden bey der Gründung von Esthakar, den Wunderbecher, der ein Symbol des Weltalls war, aber auch der Weltspiegel, der die Welt zeigte, der Josephs-Becher der Weiſsagung. Gen. XLIV. s. Creuzer Symb. Thl. I. S. 671. und 727. *).

*) „Der Becher Dschemschid's, der auch das Weltenzwingende Glas heiſst, war ein Becher durch sieben Linien siebenfach abgetheilt. Je nachdem er bis auf die eine oder andere dieser Linien vollgefüllt war, zeigte er die Geheimniſse dieses oder jenes Erdgürtels an, und Dschemschid durfte nur hineinschauen, um dieselben zu erfahren. So zeigte auch der Weltenspiegel Alexanders auf einen Blik die ganze Uebersicht der Erde mit allen Ländern und Völkern. Die Sage des erstern ist wahrscheinlich aus dem Opferkelch der Perser und die Fabel des zweiten aus einer verderbten Ueberlieferung vom Alexandrinischen Pharus entstanden, denn zu Alexandria am Borde des Meers war dieser Weltenspiegel aufgerichtet. — Das Glas Dschemschid's ist der heilige Kelch, der sich in den Händen Griechischer und Aegyptischer Gottheiten, in dem Kelche der Parsenpriester in dem Saint

Die Idee der Palingenesie also, welche Plutarch ausdrüklich in dem Mythus von Zagreus-Dionysos anerkennt, die Idee, auf welche die historische und philosophische Untersuchung des Mythus nothwendig führen muſs, ist auch in dem Symbole des Titanen-Kessels versinnlicht. Diese Idee ist nun aber auch der Hauptpunct, auf welchen die ganze Betrachtung des Mythus zu concentriren ist. Wir haben bisher diesen Mythus eigentlich nur in kosmogonischer Hinsicht betrachtet, von der Seite, von welcher er sich in jedem Fall zunächst darstellt. Da er aber die Grundlage der Mysterien des Dionysos ist (s. Clemens Al. l. c. p. 28.), Mysterien aber, nach dem Begriffe, der sich aus ihrer allgemeinsten Betrachtung sogleich von selbst ergibt, nicht sowohl die Lehre von Gott und der Welt an und für sich, als vielmehr die Lehre von dem Verhältniſs des Menschen zu Gott und der Welt, nicht sowohl die Kosmogonie, als vielmehr die Anthropologie, zu ihrem Gegenstand haben, so müſsen wir darin auch die lezte Tendenz der in dem Mythus niedergelegten Lehre finden. Was demnach der Mythus zunächst nur von der Welt überhaupt zu lehren scheint, gilt eben so sehr von dem Menschen selbst. Der Mensch ist ja nur ein Theil der Welt, oder vielmehr der lebendige Mittelpunct, in welchem sich alles reale Seyn zum Bewuſstseyn sammelt. Ist Dionysos die Welt, so ist sein Leben auch das individuelle Menschenleben. Sein Schiksal ist das Vorbild von dem Schiksal und der Bestimmung des Menschen. Wie Dionysos aus der göttlichen Einheit des Vaters Zeus gebohren ward, und sich zwar der süſsen Lust des Daseyns in

Graal wiederfindet." S. Hammer Gesch. der schönen Redekünste Persiens. III. Abth. Sagen und Bilderlehre der Persischen Dichter.

dieser bunten Welt der Sinne erfreute, aber als leidender und sterbender Gott auch das ganze Loos der Endlichkeit erdulden muſste, so sind auch die Seelen der Menschen aus der höhern idealen Welt in dieses individuelle, leibliche, materielle Seyn, in welchem alles Leben mit dem Tode endigen muſs, herabgekommen. Wie aber Dionysos, obgleich unter den Händen der Titanen zerrissen, dennoch dem Tode nicht völlig zum Raube verblieb, sondern in die höhere Einheit des Vaters, aus welcher er seinem wahren Seyn nach stammte, wieder aufgenommen ward, so bleibt auch den Seelen der Menschen die Hoffnung der Rükkehr in die höhere Welt offen. Zurükkehren kann zwar der Mensch nicht aus diesem zeitlichen Leben in das ideale und übersinnliche, ohne durch die Pforten des Todes hindurchzugehen, aber daſs seiner jenseits des Todes ein neues zu dem ursprünglichen Seyn zurükführendes Leben harrt, das ist die groſse göttliche Offenbarung, die ihm in dem Sterben und Wiederaufleben des Dionysos vor Augen gestellt ist. Das ist der Gegensaz zwischen dem Idealen und Realen, zwischen Gott und der Welt, zwischen Leben und Tod, in welchen der Mensch hineingestellt ist, und auf dieser einfachen Grundlage beruht das den Mysterien angehörende Dogma von der Palingenesie und der Wanderung der Seelen der Menschen, von welcher Art auch die verschiedenen Modificationen gewesen seyn mögen, mit welchen es ausgebildet worden ist. Darauf haben wir hier nicht zu sehen, sondern nur auf die Hauptidee, welche eben jener *παλαιος λογος* ist, den Platon im Phädon c. 17. Ed. Wytt. anführt, *ὡς εισιν ενθενδε αφικομεναι εκει (αἱ ψυχαι τελευτησαντων των ἀνθρωπων) και παλιν γε δευρο αφικνενται και γιγνονται εκ των τεθνεωτων*, die Hauptlehre aller Mysterien.

So glauben wir den wichtigen Mythus von Diony-

sos-Zagreus seinem wahren und ursprünglichen Sinne nach auseinandergesezt zu haben. Daſs es von ihm, wie wir aus Diod. III. 61. sehen, schon unter den Alten auch eine ganz andere, rein physische, exoterische, prosaische Deutung gab, nach welcher Dionysos ein Sohn des Zeus und der Demeter hieſs, weil der Weinstok vermittelst des Regens aus der Erde wächst, das Zerrissenwerden von den Kindern der Erde das Einsammeln seiner Frucht von den Landleuten, und das Zusammenfügen seiner Glieder die Wiederbelebung des Weinstoks durch die Erde bedeutet, kann durchaus nicht als Einwendung gegen die obige Ansicht geltend gemacht werden. Je idealer und tiefgedachter der Mythus ist, desto mehr liebt er es, sich in allen Formen darzustellen, welcher, wie wir früher entwikelt haben, das Symbol und der Mythus überhaupt ihrer Natur nach fähig sind. Nur in dieser Hinsicht können solche Ansichten einiges Interesse haben. Im übrigen aber ist der organische Zusammenhang der Ideen, welcher bei Dionysos, unter welcher Form auch der Formenreiche erscheinen mag, sich immer wieder nachweisen läſst, in keinem andern Mythenkreis ein entscheidenderes Kriterium des Einzelnen, als in dem des Dionysos. Daher sind Ansichten, wie die genannten, nur insofern wahr, als sich auch in ihnen noch ein äuſserster Strahl der Hauptidee reflectirt.

Noch aber haben wir die Idee der leidenden Gottheit nicht in allen ihren symbolisch-mythischen Formen dargestellt. Auch die weiblichen Gottheiten nehmen an den Leiden der Götterwelt Theil, und auch ihr Leiden hat eine nicht minder ernste Bedeutung, wenn auch gleich der Realismus der Ansicht, dessen Trägerinen gerade sie sind, auch hierin die ursprüngliche Idee einigermaſsen modificirt hat. Schon in Aegypten theilt Isis als treue Genoſsin mit ihrem

Bruder und Gemahl alle Leiden, welche der Hafs und die Verfolgung des bösen Typhon ihm auferlegt. Sie ist es, die den Verschwundenen klagend sucht, an dem Sarge des Wiedergefundenen Thränen der tiefsten Wehmuth vergiefst, und dem Zerrissenen die lezte Pflicht der zärtlichsten aufopferndsten Liebe erfüllt. Die Leidensgeschichte des Osiris ist auch die Leidensgeschichte der Isis. Noch wichtiger ist aber die leztere als das Vorbild der Leidensgeschichte der Demeter. Denn wenn irgendwo der bekannte Saz sich bewährt, dafs die Aegyptische Isis die Griechische Demeter sey, so ist dies bey dem Mythus von der Demeter und Persephone, oder von dem Raube der Kora der Fall, welchen wir nun als den Haupttypus der Idee einer leidenden Gottheit, sofern sich diese in der Person einer weiblichen Gottheit darstellt, näher zu betrachten haben.

Die älteste ausdrükliche Erwähnung des berühmten Mythus von dem Raub der Persephone, welcher in dem System der alten Naturreligion eine so wichtige Bedeutung hatte, ist die Stelle bey Hesiod Theog. v. 906., nach welcher Aidoneus Persephone der Mutter hinwegraubte, weil sie der erhabene Kronion ihm gab. Bei Homer finden wir den Raub der Persephone nirgends erwähnt, doch scheint, wie Welker in der Zeitschrift für Gesch. und Ausleg. der alten Kunst Gött. 1817. I. 1. in der Abhandlung über den Raub der Kora S. 1-96. vermuthet, in den berühmten Rossen des Aidoneus Il. V. 654. XI. 445 (coll. Paus. IX. 23.). wenigstens eine Anspielung darauf enthalten zu seyn. Die Haupturkunde aber sowohl in Hinsicht des Alters als der Ausführlichkeit der Darstellung ist der herrliche Homerische Hymnus auf die Demeter, welchen eine seltene Gunst des Glüks erst in neuerer Zeit aus dem langen Raube der Dunkelheit wieder ans Licht gebracht hat. Uebereinstimmend damit in

der Hauptsache ist was Apollodor l. 5. kurz darüber angibt.

Der Mythus ist nach dem Homerischen Hymnus folgender: Fern von der Mutter spielte Persephone mit den Töchtern des Okeanos auf einer weichen blumigen Wiese. Eben wollte sie eine schöne, süſsduftende Narciſse pflüken, als die Erde sich aufthat und der König der Unterwelt mit den unsterblichen Pferden hervorstürmte, und sie auf seinem Wagen entführte. Laut klagend lieſs sie ihre Stimme erschallen, und rief den Vater Zeus an, aber keiner der Unsterblichen, keiner der Sterblichen hörte sie. Nur Hekate vernahm den Ruf in der Höhle, und Helios. So führt sie Pluton weiter und weiter nach Zeus Willen. So lange die Göttin noch Erde, Himmel und Meer und die Strahlen der Sonne erblikte, und die Mutter und die Götter zu sehen hoffte, da tröstete sie sich zwar noch in ihrem Sinn, aber ringsum erhallten die Höhen der Berge und die Tiefen des Meers vor dem unsterblichen Klageruf, der endlich auch zu der Mutter drang. Schnell warf sie sich in eine dunkle Umhüllung, und stürmte, wie ein Vogel, suchend über Land und Meer. Doch niemand wollte ihr die Wahrheit verkünden, kein Gott, kein Mensch, kein Vogel nahte ihr als sicherer Bote. So irrte sie neun Tage mit brennenden Fakeln in der Hand, ohne Nektar, ohne Ambrosia zu genieſsen, tief traurend auf der Erde umher, bis ihr am zehenten Hekate mit dem leuchtenden Lichte begegnete. Sie konnte ihr aber nur sagen, daſs sie ihren Ruf gehört habe, und eilte mit ihr zu Helios, von welchem die Göttin die Kunde erhielt, daſs Zeus ihre Tochter dem Hades zur Gemahlin gegeben habe, und daſs sie von diesem in das Dunkel der Unterwelt entführt worden sey. Da ergriff neuer Schmerz der Göttin Herz, sie zürnte Kronion und fern vom Olympos und der Versammlung der

Götter durchging sie die Städte der Menschen, unerkannt, bis sie in das Haus des Keleos kam, des Herrschers von Eleusis. Hier sezte sie sich tief betrübt am Wege nieder, beim Jungfrauenbrunnen, im Schatten eines Oelbaums, in der Gestalt einer Alten, welcher die Gaben der holden Aphrodite versagt sind, einer Amme, oder Schaffnerin in den Häusern der Könige. Hier sahen sie nun die vier Töchter des Keleos, als sie Wasser vom Brunnen hohlten. Sie redeten sie an, und die Göttin antwortete ihnen: Sie heiſse Deo, und sey Seeräubern, die sie aus Kreta entführten, entgangen. Ihre Bitte um Aufnahme wurde gerne gewährt, die Töchter des Keleos führten sie zu ihrer Mutter Metaneira. Sie betrat zwar das Haus mit dem Eindruk der Götterwürde, aber schweigend und mit verhülltem Gesicht saſs sie lange, bis Jambe, die Magd, sie mit ihren muthwilligen Scherzen erheiterte, und zum Lachen brachte. Metaneira wollte ihr Wein zu trinken geben, sie schlug ihn aus, und nahm dafür den gemischten Trank aus Wasser, Gerstenmehl und Poley, welchen sie als heiligen Trank genoſs. Sie übernahm nun von der Metaneira die Erziehung ihres Kindes Demophoon. Es wuchs wunderbar unter ihren Händen und unsterblich und alterlos hätte sie es geschaffen, hätte nicht Metaneira das Thun der Göttin beobachtet, wie sie bey Nacht das Kind in das Feuer legte. Das Entsezen der sterblichen Mutter bey dem Anblik erfüllt die Göttin mit Zorn, sie nimmt das Kind aus dem Feuer, legt es aus ihren unsterblichen Armen auf den Boden, und spricht mit strafendem Ernste das traurige Loos der Menschheit über dasselbe aus. Zugleich aber offenbart sie sich als die hohe Göttin Demeter, und ordnet die Erbauung eines Heiligthums, und die Einsezung ihres heiligen Dienstes an. In dem erbauten Tempel wohnte sie nun, fern von den Himmlischen

allen nur der Sehnsucht nach der Tochter sich hingebend. In ihrem Unmuthe brachte sie ein schrökliches Hungerjahr über die Erde. Das ganze Geschlecht der Menschen wäre umgekommen, die Götter aller ihrer Ehren und Opfer beraubt worden, hätte nicht Zeus Rath geschafft. Er sendet zuerst die Iris mit der Aufforderung an die Demeter, in den Kreis der Götter zurükzukehren, aber die Göttin folgte nicht. Es kommen alle Götter der Reihe nach, sie rufen sie, versprechen ihr Geschenke und Ehren. Unbeweglich erklärte sie, sie werde nicht eher in den Olympos zurükkommen, und nicht eher werde die Erde Früchte geben, bis sie ihre schöne Tochter mit ihren Augen wiedersehe. Da sandte nun Zeus den Hermes zu Hades. Er fand diesen in seinem Pallast auf dem Bette sizend mit der nach der Mutter sich sehnenden Braut. Willig jedoch gehorchte Aidoneus dem Befehle des Zeus. Er entliefs die Persephone und ermahnte sie, nicht zu sehr zu zürnen, weil sie ja bey ihm, einem nicht unwürdigen Gemahl, alles, was lebt und sich regt, beherrschen und die gröfsten Ehren bey den Göttern erhalten werde, gab ihr aber zugleich heimlich eine süfse Granatbeere zu efsen, damit sie nicht auf immer bey der Mutter bleibe. So kehrte nun Persephone von Hermes begleitet, und gezogen von den raschen Rossen des Aidoneus zu der Mutter Demeter zurük. Weil aber die Tochter einmal durch Aidoneus List und Gewalt die süfse Granatfrucht gekostet hatte, so ward ihr nun von der Mutter ihr Schiksal so bestimmt, zwei Jahreszeiten oben bey ihr und dem Vater Zeus zuzubringen, die dritte aber unten im Hades, und immer wieder zu kommen, wenn die Erde von den bunten, duftenden Blumen des Frühlings erblüht, ein grofses Wunder für Götter und Menschen. Auch Hekate, die leuchtende, nahte jezt wieder, und ward seitdem die Begleiterin und Die-

nerin der Tochter. Zeus aber entsandte die Rhea, um Demeter in die Versammlung der Götter zurükzuführen. Gerne folgte jezt die Göttin, und sogleich bedekte sich die Erde mit Früchten, Blättern und Blumen. Die Könige aber von Eleusis unterwies sie in den Gebräuchen ihres heiligen Dienstes, und in den Orgien, die jedem, der sie gesehen, ein glükliches Loos nach dem Tode verheifsen.

Die Beziehung dieses Mythus auf die Natur ist durch die in ihm selbst enthaltenen Züge so deutlich bezeichnet, als wir dies sonst in irgend einem Mythus dieser Art finden. Nehmen wir zuerst die Rükkehr der Persephone. Sie kehrt nach dem Mythus Hymn. v. 401. jedesmal zurük aus dem Dunkel der Schattenwelt, wenn die Erde sich in die Blumen des Frühlings kleidet. Ist ihr Kommen die Erscheinung des Frühlings, was kann demnach ihr Hinabgehen in das Reich des Hades und ihr Verweilen daselbst anders bedeuten, als die Periode des Herbstes und Winters? Dies ist die Zeit, in welcher Demeter traurend und zürnend, und fern von den Göttern in die stille Zurükgezogenheit ihres Heiligthums sich verschliefst, in welcher die Erde den Samen der Gewächse zurükhält, weil ihn Demeter verbirgt, und Menschen und Göttern die grofse Angst des Hungers und Mangels entsteht. H. v. 303. sq. Wenn die Stürme des nahenden Winters toben, wenn die Fluthen des Meeres brausen, wenn die Natur sich umwölkt und umdüstert, dann erschallen Höhen und Tiefen von dem lauten Klageruf der geraubten Tochter. Hymn. v. 38. Die doppelte Reihe von Naturerscheinungen, die sich im Verlaufe jedes Jahrs entwikelt, das Zunehmen und Abnehmen, das Erblühen und Absterben, die bald der obern Lichtwelt, dem Reiche des Zeus, bald der untern Schattenwelt, dem Reiche des Hades zugekehrte Seite der Natur ist die Sphäre, in welche das

Daseyn der Persephone fällt. Welker behauptet in der angeführten Abhandlung, die Tochter der nahrungssproſsenden, gelbgelokten Demeter sey eigentlich das Wachsthum, das Pflanzenreich überhaupt, vorzüglich der Frühling und die Blüthe, mit Berufung auf die Angabe Theopomps, welcher bey Plutarch De Jc. c. 69. sagt, daſs sich die Bewohner Italiens unter der Persephone den Frühling denken. Diese Deutung faſst offenbar den Begriff der Persephone zu einseitig, und das Zeugniſs Theopomps ist, da der Mythus selbst weit sprechendere Züge enthält, von keiner Bedeutung. Es kann ja nicht einmal die Hauptidee des Mythus befriedigend erklärt werden, wenn wir nicht unter der Persephone zugleich ebenso bestimmt die dem Frühling entgegenstehende Naturerscheinung verstehen. Ja der Hauptinhalt des Mythus würde weit eher die Persephone nur auf die Schattenseite der Natur beziehen lassen, wenn sich nicht auch diese Ansicht sogleich als eine einseitige darstellte. Auf den ganzen Cyklus des Jahrs weist ja überdies auch ganz deutlich das der Persephone zugeschiedene Loos hin, zwei Theile des Jahrs bey der Mutter und den obern Göttern, den dritten Jahrstheil aber bey Hades zuzubringen v. 445. Es ist dasselbe Loos, das dem Adonis bestimmt ward, nach der Eintheilung des Jahrs in drey Jahreszeiten, Nicht zu übersehen ist dabey auch, wie der geistvolle, sinnreiche, gewandte Hymnus auch das Succeſsive in dem jährlichen Verlaufe der Naturerscheinungen hervorhebt. Plözlich zwar schlieſst sich vor der spielenden Persephone der Abgrund der Erde auf, aber nicht ebenso plözlich wird sie in das Dunkel der Schattenwelt entrafft. Allmälig erst verliert die Entführte die Erde, den Himmel, das Meer, und das Licht der Sonne aus dem Auge, allmälig erst entschwindet ihr die Hoffnung, die Mutter und die Göt-

ter zu sehen. Ebenso erfährt auch die ängstlich suchende Mutter nur nach und nach durch Hekate, die blos gehört, und durch Helios, der es gesehen, die volle Wahrheit ihres grofsen Leids. Dieselbe Stufenfolge beobachtet der Mythus bey der Rükkehr der Göttin. Völlig erfolglos ist die Entsendung der Iris, die gleichsam nur, wie in den Tagen der Sündfluth, das erfreuliche Symbol ist, dafs der Bund zwischen dem Himmel und der Erde nicht völlig gelöst sey. Auch die himmlischen Götter müfsen erst alle der Reihe nach (αμοιβηδις κιοντες v. 327.) gleichsam als die Führer des Jahrs, deren Aufeinanderfolge die Entwiklung des Jahrs bestimmt, herabkommen, bis Demeter die bedingte Gewährung zusagt. Nun erst mildert sich ihr Groll und ihre Trauer. Freiwillig entläfst Aidoneus nach der bestimmten Zeit die entführte Tochter. Freudig eilt sie in die Arme der freudigen Mutter. Aber auch jezt erfolgt noch nicht sogleich die völlige Rükkehr. Auch Rhea mufs erst noch zu der Zögernden, zwar Getrösteten, aber noch nicht völlig Versöhnten entsendet werden. Aber der Mutter, d. h. dem höhern, über den jährlichen Veränderungen der Natur waltenden Gesez gehorcht sie willig. Beide Göttinnen, die Mutter und Tochter, kehren in den Olympos zu Zeus zurük, und alsbald prangt die kaum zuvor noch unfruchtbare Erde v. 451. unter dem milden Einflufse des Frühlings v. 455. in der üppigen Fülle der Saaten, Blätter und Blumen.

In den jährlichen Veränderungen der Natur ligt also der Grund des Leidens der beiden Göttinen. Was der Aegyptische Mythus an Osiris und Isis darstellt, stellt der Griechische an Demeter und Persephone dar. Dort ist der Verlust des Gatten, hier der Verlust der Tochter die Ursache des grofsen Leids. Das eheliche und das elterliche Verhältnifs erscheint auch hier, wie so oft, wenn wir das Mythische auf

das Logische zurükführen, gleichbedeutend. Die Darstellung aber derselben Natur-Erscheinung durch das eine oder andere Verhältniſs zweyer Gottheiten ist nicht blos als eine mythische Motivirung anzusehen, vermöge welcher nur, was an sich bloſse Erscheinung der Natur ist, in eine persönliche Handlung umgestaltet werden soll, sie hat zugleich auch einen tiefern reellern Grund. Beide Gottheiten leiden gemeinschaftlich, aber jede auf eigene Weise. Die Tochter leidet unmittelbar, die Mutter nur mittelbar, durch das Mitgefühl, und wenn auch dieses Mitgefühl zu einem wirklichen Mitleiden wird, so ist es doch nur ein geringerer Grad des Leidens. Während Demeter nur freiwillig auf der Erde fern von der Gemeinschaft mit den heiligen Göttern weilt, wird die Tochter durch den Zwang des Geschiks in den Banden des Hades gehalten. Es soll dadurch die in dem Wechsel der Erscheinungen nnveränderlich beharrende Einheit ausgedrükt werden. Der Gegensaz der Erscheinungen geht in der Persephone am weitesten auseinander. Es ist zwar dieselbe Göttin, die hinabgeht und heraufkommt, aber die Identität der Person bey dem Wechsel der Zustände tritt in ihr nicht so stark hervor, wie in der Demeter. Auch in dieser stellt sich zwar dieselbe Dualität der Erscheinungen dar, aber die Veränderung ihres Wesens ist nicht eben so groſs, die Sphäre des Gegensazes ist enger. Sie bleibt der ungetrübten Einheit des göttlichen Seyns näher, während Persephone in die ganze Tiefe des in der endlichen Welt stattfindenden Gegensazes hinabsteigen muſs. Das Immanente in dem Veränderlichen ist demnach doppelt ausgedrükt, sowohl durch das mythische Verhältniſs zwischen Tochter und Mutter, welches logisch nur das Verhältniſs der Eigenschaft und des Subjects ist, als auch dadurch, daſs dieselben Veränderungen, welchen die Tochter

unterligt, zwar auch die Mutter, jedoch nur in geringerem Grade berühren. So nimmt in Aegypten Isis zwar auch an dem Leiden des Osiris Theil, aber es ist nicht dasselbe tiefe Leiden. Sie steht vielmehr dem Leidenden bey, und nimmt ihn in ihren Schoofs wieder auf. Das ist die Einheit der Natur, auf welche der Wechsel der verschiedenartigsten Erscheinungen immer zurükzugehen nöthigt.

Die bekannte gewöhnliche Deutung, nach welcher unter der in die Tiefe geraubten Tochter der Demeter das Samenkorn zu verstehen ist, das im Schoofse der Erde seinen Keim entwikelt (cfr. Cic. N. D. II. 26. Terrena vis omnis atque natura Diti patri dedicata est, qui Dives, ut apud Graecos *Πλϐτων*, quia et recidant omnia in terras et oriantur e terris. Is rapuit Proserpinam — quam frugum semen esse volunt, absconditamque quaeri a matre fingunt), hat an und für sich keine Wahrheit, sondern nur sofern das Samenkorn, die Saat und die Frucht als Merkmale der im grofsen Ganzen der Natur vorgehenden Veränderungen angesehen werden. In dieser Beziehung allein ist in dem Hymnus überall von Samen und Früchten die Rede. Wo Blumen und Früchte am glüklichsten gedeihen, da sind auch die Natur-Veränderungen, die der Mythus durch die Persephone personificirt, am sichtbarsten zu bemerken. Darnach sind auch die Orte zu beurtheilen, in welche der Mythus die erste Verehrung der Demeter und die Scene der Entführung verlegt. Der Homerische Hymnus zwar nennt nur unbestimmt das Nysische Feld, wahrscheinlich jedoch in demselben Sinne, in welchem wir bereits das Dionysische Nysa kennen. Das *Νυσιον πεδιον* ist nur ein anderer Ausdruk für den *λειμων μαλακος*, auf welchem Persephone spielt, v. 8. Wenn aber nach der später wenigstens gewöhnlichsten Sage Proserpina in Sicilien geraubt worden seyn sollte,

und zwar auf der blühenden Au von Enna, Diod. V. 3. so kann nur die ausgezeichnete Fruchtbarkeit der Insel (die nach Pindar Nem. I. 20. coll. Schol. Zeus als Brautgeschenk an Persephone gab.) und jener Gegend insbesondere der Grund hievon gewesen seyn. In der Leontinischen Ebene und in andern Gegenden Siciliens wuchs, wie Diodor. V. 2. bemerkt, noch später der Waizen wild. Die Athener, in deren Lande Demeter der älteste Tempel erbaut seyn sollte, behaupteten das Rharische Feld in Eleusis habe das erste Getraide getragen. Paus. I. 38. Wäre wirklich bey dem Nysischen Feld, wo der Hymnus den Raub geschehen läſst, nach der Meinung einiger Erklärer an den am Helikon gelegenen Böotischen Fleken Nysa zu denken, so läge auch davon der Grund in den Ansprüchen, die der Attische Boden in Hinsicht des Getraides machte. Wie Blumen und Früchte die Merkmale des doppelten Zustandes der Demeter und Persephone sind, so scheint der Homerische Hymnus auch die Veränderungen des Mondes in den Kreis der genannten Natur-Veränderungen zu ziehen. Demeter und Persephone sind ja auch Monds-Gottheiten, und der Mond stellt im Kleinen die Veränderung der Natur im Groſsen dar. So deutet Hug über den Mythus S. 110. die brennenden Fakeln, mit welchen Demeter die Tochter sucht. Es ist der Vollmond, welcher mit Wehmuth sein Licht allmälig abnehmen und in die Finsterniſs übergehen sieht. Am zehenten Tag nach dem Verschwinden erscheint dann wieder Hekate, die Göttin des neuen Lichts. Auch Welker a. a. O. S. 13. bemerkt aus Veranlassung von v. 436. das Hand in Hand Gehen des Monds und der Erde *). Es sind dies jedoch in jedem Fall nur Nebenzüge.

*) Ganz übereinstimmend ist damit, daſs wir wirklich auch Mysterien der Hekate finden. Die Aegineten verehrten, wie

Wichtiger ist die Frage, ob nicht der Mythus, wenn wir seinen vollen Gehalt erschöpfen wollen, auch Andeutungen enthalte, die uns einen höhern Standpunct, als blos innerhalb des jährlichen Cyklus der Natur, zu nehmen, veranlassen können. Demeter und Persephone, ihrem eigentlichen Begriffe nach völlig Ein Wesen, stellen beide, jede nur mit einer andern Modification die Natur nach der doppelten Seite ihrer jährlichen Erscheinungen dar. Aber die Natur in diesem beschränkteren Begriffe hängt in der Ansicht des Alterthums so genau zusammen mit der Natur überhaupt, mit der Welt des realen Seyns, daſs beides nicht zu trennen ist. So fanden wir es bei dem der Demeter - Persephone so nahe verwandten Dionysos. Er ist der Gott der grünenden und der verwelkenden Natur, aber auch die Sinnenwelt überhaupt ist sein Spielzeug. Wir kennen ja das unschuldige Spiel, das bald eine so ernste Bedeutung gewinnt. Aber wird denn nicht auch Persephone durch ein ganz gleiches Spiel getäuscht? Der Mythus bestrebt sich diese Scene besonders auszuschmüken. Mit den Töchtern des Okeanos spielte sie und sammelte Blumen, Rosen und Safran und schöne Veilchen, auf der weichen Wiese, und Lilien und Hyacinthen. Eine Narcisse aber lieſs zur Täuschung für das rosige Mädchen Gaia hervorwachsen, nach Zeus Rathschluſs, Polydektes zu lieb, eine wunderbar prangende Blume, ein herrlicher Anblik für alle unsterbliche Götter und

Paus. II. 30. meldet, vorzüglich die Hekate, und feierten alle Jahre ihre Geheimniſse, die Orpheus aus Thracien, wie sie vorgaben, bey ihnen eingeführt habe. Dadurch ist der Inhalt dieser Mysterien und ihre Verwandtschaft mit den Eleusinischen deutlich genug bezeichnet. Der Mond, sofern er erscheint, und verschwindet, in der obern und untern Welt ist, theilt ganz den Character der Mysterien-Gottheiten.

sterbliche Menschen. Hundert Häupter waren ihr aus der Wurzel entsprossen, und bei dem duftenden Wohlgeruch lachte oben der ganze weite Himmel und die ganze Erde, und die salzige Woge des Meeres. Eben strekte das erstaunte Mädchen beide Hände aus, die schöne Spielblume (καλον αθυρμα, so erinnert auch der Ausdruk an die παιδαριωδη αθυρματα, s. Clem. Al. Protr. p. 28. die crepundia des Dionysos) zu pflüken, als Polydegmon aus dem offenen Abgrund der Erde hervorsprang. Auch in dem Sicilischen Mythus fehlt das Blumenspiel nicht. Diodor V. 3. erzählt von der Wiese bei Enna, wo die Entführung geschehen seyn soll,“ daſs sie mit Veilchen und allerlei andern Blumen sehenswürdig geschmükt sey. Man sagt, daſs wegen des Wohlgeruchs der dort wachsenden Blumen die Jagdhunde daselbst ihre Spurkraft verlieren. Die Wiese ist in ihrer Oberfläche eben und ganz durchwässert, rund herum aber hoch, und von allen Seiten steil abgeschnitten. Man glaubt, daſs sie mitten in Sicilien liege, weswegen sie auch von einigen der Nabel Siciliens genannt wird. Nahe bei derselben befinden sich Haine und Wiesen, und um dieselben Moräste, und eine sehr groſse Höhle, die gegen Mitternacht eine unterirdische Oeffnung hat. Durch diese soll Pluton Persephone auf seinem Wagen entführt haben, als sie in der Gesellschaft der Athene und Artemis Blumen sammelte. Veilchen und andere wohlriechende Blumen blühen hier das ganze Jahr hindurch ausserordentlich, und geben der ganzen Gegend ein äusserst blühendes und angenehmes Aussehen.“ Unter den Blumen ist in dem Homerischen Hymnus keine mehr ausgezeichnet, als die Narcisse. Sie ist die eigentliche Blume der Täuschung und Verführung, dazu besonders von der Erde geschaffen. Der Hymnus nennt sie zwar neben Violen und andern Blumen, aber nach Pausanias IX. 31. sagte Pamphos der Thespier, einer der ältesten

Dichter, der namentlich auch diesen Mythus besungen hatte, nicht durch Violen, sondern durch Narcissen sey Kore getäuscht worden, beim Raube, als sie Blumen las. Wie eigenthümlich diese Blume der Demeter-Persephone angehörte, bezeugt auch Sophokles. Auch sie, die mit schönen Trauben blühende, sie der alte Kranz der beiden grofsen Göttinen verherrlicht neben dem schattigen Epheu, und dem goldglänzenden Safran den Attischen Kolonos, welchem der Dichter den schönen Chorgesang weiht. Oed. Col. v. 659. Dieselbe Blume ist, mag auch Pausanias IX. 31. der Meinung seyn, sie sey schon vor dem Jüngling von der Erde hervorgebracht worden, die Blume des Narcissus, dessen Leben in die Woge des Wassers dahin flofs, in dessen Spiegel er sein eigenes Bild erblikte. Schon dies mufs uns auf die Scene des Blumenlesens besonders aufmerksam machen, die ja auch nach Clemens Al. Protr. p. 28. ein wesentlicher Bestandtheil der Mysterien der Persephone war, die ανθολογια Φερεφαττης, und wohl auch deswegen nicht als ein blos ausschmükender Zug des Mythus angesehen werden darf, da ja Blumen eigentlich nur Kinder des Frühlings sind, und nicht Kinder des Herbstes, nur der Jahreszeit, in welcher Persephone wiederkommt, und nicht derjenigen, in welcher sie von Pluton geraubt wird. Was wird nun wohl der tiefere, symbolisch-mystische Sinn dieser Scene seyn? Für die Persephone war das unschuldige Blumen-Pflüken ein täuschendes, verführerisches, Unheil bringendes Spiel, das nicht viel besser endete, als die kindliche Lust an den Spielsachen, die den Zagreus das Leben kostete. Wie aber das Leiden des Zagreus kosmogonischer Art ist, so geht auch der Raub der Persephone nicht blos auf die Unterwelt, sondern die Sinnenwelt selbst, nicht blos auf eine einzelne Erscheinung der sichtbaren Natur, sondern die reale Natur überhaupt. Wie Zagreus mit sei-

nen Spielsachen spielt, so geht sie den Blumen der Wiese nach, gelokt von ihren schönen Farben und ihrem starken, duftenden Wohlgeruch. Das ist der geheimnifsvolle, unerklärbare Zug des Geistes, vom Idealen in das Reale überzugehen, das Verlangen der Seelen, sich in das leibliche, materielle Leben einzuhüllen. Doch kaum haben sie es gekostet, die kurze Lust des schönen reizenden Daseyns, so müssen sie es auch mit Wehmuth empfinden, dafs mit den Pforten der Sinnenwelt auch die Pforten der Unterwelt aufgethan sind, dafs die einmal gefafste, obwohl freie Neigung mit dem unaufhaltsamen Zwange der Nothwendigkeit stets tiefer und tiefer hinabzieht. Die schöne Narcisse ist auch die Blume der Täuschung und Betäubung, die Blume der Unterwelt, des Todes und der Erstarrung, davon benannt, weil die Todten erstarren, Schol. ad Soph. Oed. Col. 659. Mit dem Eintritt ins leibliche sinnliche Leben nehmen die starren Formen der Materie immer mehr überhand, bis endlich unter der kalten Hand des Todes alles Leben erstarrt. Dieselbe Bedeutung hatte die Hyacinthe im Dienste der Demeter in Hermione Paus. II. 55. Sie war bezeichnet mit den Todeszügen, mit welchen sie bei Aias Tode der Erde entsprofst seyn sollte. So betrachtet ist der Mythus von dem Raube der Kora eine vollkommene Parallele zu dem Mythus von der Zerstüklung des Dionysos, die nicht weiter ausgeführt werden darf. Wir wollen dafür noch einige andere minder auffallende Züge kurz hervorheben. Nicht umsonst läfst wohl der Mythus die Persephone gerade mit den Töchtern des Okeanos spielen. Man denke dabei an den steten Flufs des zeitlichen leiblichen Lebens, in welchen auch das Leben des Narcissus zerrann. Bedeutsam sind auch die Namen mehrerer Gespielinen, vor allen der der Kalypso H. v. 421. Der Hymnus nennt auch noch die Pallas und Artemis, ob-

wohl in einem für unächt gehaltenen Verse. Zuverläſsiger waren sie nach der Sicilischen Sage bei Diod. V. 3. in der Gesellschaft der Persephone. Sie wollten, wie diese, eine beständige Jungfrauschaft bewahren, wurden mit ihr erzogen, und sammelten mit ihr Blumen, um davon gemeinschaftlich ihrem Vater Zeus ein Gewand zu machen. Es sind gerade die drei Göttinen, deren Wesen, indem es bei genauerer Betrachtung alsbald in Eins verflieſst, uns die Eine groſse Naturgöttin darstellt, deren Wirken und Walten das Symbol des Gewands versinnlicht, das sie dem Vater Zeus bereiten wollen *).

Daſs nun aber auch die der Idee der Sinnenwelt und des Todes entgegengesezte Idee des Lebens und des höheren Seyns einen wesentlichen Bestandtheil des Inhalts dieses Mythus ansmachte, versteht sich von selbst. Das ist ja eben die der Persephone vom Schiksal gegebene Bestimmung, zu gehen und zu kommen. Und so wandelt sie denn fort und fort den Weg vom Olympos zum Hades, und vom Hades zum Olympos. Die täuschenden Blumen, die sie in die kalte feuchte Tiefe hinabzogen, sind auch die schönen Kinder der verjüngten Au, in welchen die sehnsuchtsvolle Mutter die frohe Botschaft und das lachende Bild der nahenden Tochter erblikt. Die Idee der Seelen-Wanderung und der Palingenesie, die Idee des steten Wechsels alles zeitlichen realen Daseyns zwischen Leben und Tod, des Abfalls der Seelen und ihrer Rükkehr,

*) Nach einer Andeutung kam die Athene auch in diesem Mythus in derselben Eigenschaft vor, die sie im Zagreus Mythus hat. Auf einer Kunstdarstellung scheint sie den Pluton am Raub der Persephone hindern zu wollen. S. die Abbild. zu Creuzers Symb. Taf. XII. Erkl. S. 49. Symb. II. S. 770. In jedem Fall verhalten sich die Athene und Persephone zu einander, wie die ideale und reale Natur.

ist daher der Inhalt auch derjenigen Mysterien, die auf den Mythus vom Raube der Kora gegründet sind.

Die Natur ist der Typus des Menschenlebens, in dem Kreislaufe derselben erblikt der Mensch sein doppeltes Loos, denn noch ist der Mensch Eins mit der Natur. Daſs sich diese Idee in dem Aegyptischen Osiris ebenso darstellt, wie in dem Griechischen Dionysos haben wir schon gesehen, hier aber ist noch der Ort zu der Bemerkung, daſs sich dieselbe Idee auf eine dem Mythus von der Persephone nahverwandte Weise auch in dem Aegyptischen Mythus von dem Könige Rhampsinitos ausdrükt. „Dieser König stieg, erzählt Herodot II. 122., in den Ort hinab, der bei den Hellenen der Hades heiſst, und spielte daselbst Würfel mit der Demeter, wobei er bald gewann, bald verlor, und als er wiedergekommen, habe er ein goldenes Handtuch als Geschenk von ihr mitgebracht. Und um die Zeit von der Niederfahrt des Rhampsinitos an, bis daſs er wieder gekommen, feierten die Aegyptier ein Fest. Die Priester weben nämlich an demselbigen Tag einen Mantel und verbinden einem von ihnen die Augen mit einer Binde und bekleiden ihn mit dem Mantel und leiten ihn auf den Weg, der da führt nach dem Tempel der Demeter und dann kehren sie heim von dannen, den Priester aber, dem die Augen verbunden sind, sagen sie, führen zween Wölfe nach dem Tempel der Demeter, der liegt ab von der Stadt zwanzig Stadien, und die Wölfe bringen ihn aus dem Tempel wieder zurük, auf die nämliche Stätte.“ Demeter und Rhampsinitos sind also abwechselnd in der obern und untern Welt. Es ist bei beiden derselbe wechselnde Zustand, nur stellt ihn (davon muſs offenbar die Deutung des Mythus ausgehen) Rhampsinitos in Beziehung auf das Menschen Leben dar, Demeter in Beziehung auf das Naturleben. Daſs aber das Naturleben der Typus des Menschenle

bens ist, ist dadurch, dafs Rhampsinitos das goldene Handtuch (auf dessen Bedeutung wir schon wiederhohlt hingewiesen haben) als Geschenk der Demeter mitbringt, so wie dadurch, dafs er der Stifter der agrarischen Cultur ist, angedeutet. Es ist derselbe Rhampsinitos, der Sohn des Proteus, welcher vor den westlichen Propyläen des Hephästos-Tempels in Memphis zwei colofsale Bildsäulen, die eine dem Sommer die andere dem Winter errichtete, in deren Verehrung sich derselbe religiöse Gegensaz ausdrükte, der zwischen dem guten Gott Osiris, und dem bösen Typhon stattfand. Her. II. 121. Es ist auch derselbe König, welchem das reiche Schazhaus gehörte, das die listigen Brüder bestehlen. S. Abth. I. S. 140. Er hat ganz agrarische Bedeutung, und der Inhalt des Mythus kann demnach nur dieser seyn: Das Menschenleben ist wie das Naturleben zwischen der obern und untern Sphäre getheilt. Wie Demeter die Göttin der Natur, wenn die dunkle Seite des Jahrs sich wieder dem Lichte zukehrt, das Geschenk der goldenen Saat heraufsendet, so sendet sie auch nach einer gewissen vom Schiksal bestimmten Periode (den Begriff der Schiksalsbestimmung drükt das gewobene Handtuch und Gewand aus) die Seelen der Menschen aus dem Reiche der Schatten, dessen Fürstin sie (die Demeter-Persephone oder Isis) ist, wieder herauf. Denn alles Leben bewegt sich nur in dem Gegensaz zwischen der obern und untern Welt, zwischen Licht und Dunkel. Dies bedeuten die Wölfe, das Symbol der Wanderung, die den Priester, der an dem Feste den König repräsentirt, in den Tempel der Demeter, das Reich der Unterwelt, führen, und wieder zurük, gerade so, wie wir öfters zwei Wölfe an den Füfsen der Mumien erbliken. S. Creuzer Comment. Herod. P. I. p. 417. Dies bedeutet das Würfelspiel, in welchem der König und die Demeter bald gewinnen, bald verlieren. Wie die

Seiten des Würfels bald nach oben bald nach unten fallen, so sind auch jene bald oben bald unten. Der Begriff des abwechsclnden Zustandes ligt in dem Ausdruk *συγκυβευειν Δημητρι*, vergl. die Stelle Eurip. Suppl. 329. *Ετ' αυτον αλλα βλημα τ' εν κυβοις βαλειν πεποιθ'· ὁ γαρ θεος παντ' αναςρεφει παλιν* *).

Nehmen wir darauf Rüksicht, daſs der Mythus von dem Raube der Persephone die Idee, die er enthält, in der Person einer weiblichen Gottheit darstellt, so müssen wir, wie wir schon bemerkt haben, auf die Bedeutung der Isis in der Leidensgeschichte des Osiris zurükkommen. Wir glauben aber einen noch bedeutungsvolleren Zusammenhang dieses Mythus und der in ihm enthaltenen Ideen mit dem Orient in dem Mythus von der Anahid nachweisen zu dürfen, welchen Hammer in den Wiener Jahrb. I. Bd. 1818. mittheilt, und ebenfalls als ein Symbol des Falls höherer Naturen und des Aufschwungs der Seele aus der Befangenheit der Sinnlichkeit in die höhern Regionen des Lichts und der himmlischen Klarheit durch Liebe und harmonische Ordnung betrachtet. Dieser schöne, wie Hammer sagt, ganz eigentlich in Persien und Arabien einheimische, noch heute im ganzen Orient lebendige, durch den Koran beglaubigte und durch die neuere Persische Dichtkunst frisch ausgebildete Mythus von der Diana Phosphora lautet nämlich so: „Anahid (der weibliche Genius des Morgensterns) war nach der Persischen Sage die schönste und tugendhafteste der Menschentöchter, deren Schönheit und Tu-

*) Rampsinitos stellt als König und Mensch das Schiksal des Menschen dar. Gleichwohl halten wir ihn auch für einen Reflex der Idee des Osiris. Es ist derselbe König, der bei Diod. I. 62. Remphis heiſst, bei Tac. Ann. II. 60. Rhamses, und wie sonst Sesostris beschrieben wird. Als Osiris steht er nun auch neben der Isis. Er gehört ebenfalls in die rein mythische Königsgeschichte der Aegyptier.

gend Erde und Himmel in Bewegung sezten. Harut und Marut, zwei höhere Geister, erhielten vom Herrn des Himmels die Erlaubniſs auf Erden, jedoch nicht als Engel, sondern als Menschen handeln und wandeln zu dürfen, daſs sie sich selbst überzeugen möchten, ob es den in den Sinnen befangenen Sterblichen so leicht sey, der Herrschaft der Sinne nicht zu unterliegen, und den Himmel zu verdienen. Sie giengen die Bedingniſs ein, und wurden das heilige Wort gelehrt, wodurch sie vom Himmel niederzusteigen, und wieder aufzuschweben vermöchten. Anahid, für welche sie in sträflicher Liebe entbrannten, versprach ihnen Gewährung ihrer Wünsche, wenn sie sie das heilige Wort lehren wollten. Kaum hatten Harut und Marut dasselbe durch die Mittheilung in so sträflicher Absicht entweiht, als sie es vergassen, und Anahid, die es aussprach, erhob sich, kraft desselben in den Himmel, wo sie zur Belohnung ihrer Tugend in den Morgenstern als Genius desselben versezt ward. Dort führt sie mit Sonnenstrahlen-besaiteter Lyra den Reigen der Gestirne und die Harmonie der Sphären an, während Harut und Marut zur Strafe dafür, daſs sie statt zu führen, verführen wollten, bis an den jüngsten Tag im Brunnen zu Babel in Ketten aufgefangen sind, und als Schwarzkünstler die Menschen Zauberei lehren. Alle Gedichte der Perser und Türken wimmlen von Anspielungen auf die schöne Lautenspielerin des Himmels, und den Reigen der Gestirne, die nach ihren Tönen tanzen.“ Auch hier also ein mit sinnlicher Lust, mit Schwäche und Sünde verbundenes Herabsteigen aus der höheren Region in die niedere, und hinwiederum ein Hinaufsteigen aus der niedern in die höhere zu himmlischer Verklärung, dargestellt in dem Wandel des Morgen- und Abendsterns, welcher, wie alle zwischen Licht und Dunkel gestellte Wesen, wie die Erde und der Mond, oder wie der

Persische Mithras, den doppelten Weg der Bestimmung des Menschen vorzeichnen. Anahid ist die ihr ideales Bewuſstseyn, ihr göttliches Leben, dessen Symbol auch im Griechischen Mythus der harmonische Tanz der Gestirne ist, der Tanz der Kureten, Clemens Al. p. 28., rein in sich bewahrende Menschen-Seele, Harut und Marut aber sind die in die Sinnlichkeit versunkene und von den Banden derselben umstrikte Seele. Davon, daſs Persephone auch den Namen nach die Perserin ist, daſs Anahid auch zur Artemis, Artemis zur Demeter-Persephone wird, wollen wir hier nicht einmal Gebrauch machen.

Jezt erst haben wir die hier zusammengestellten Untersuchungen bis auf den Punct fortgeführt, auf welchen wir alles gegebene Einzelne unter einen allgemeinen Gesichtspunct zusammenfassen, und das höchste religiöse Moment so daraus abstrahiren können, wie es die Durchführung eines Systems der Naturreligion erfodert. Dem äussern Anblik nach sind die Materien, die den reichen Inhalt dieses Capitels ausmachen, sehr mannigfaltiger Art, Offenbarungen der Gottheit im engsten und höchsten Sinne, Prodigien und Orakel, Incarnationen und Menschwerdungen, Götterwesen, welche als Förderer des Naturlebens und des zeitlichen Lebens des Menschen zu betrachten sind, und die Idee einer leidenden Gottheit in sich darstellen, welche leztere besonders wir von Indien bis Griechenland in einem sehr merkwürdigen Zusammenhang consequent verfolgen konnten. Gemeinschaftlich ist aber allen diesen Lehren die religiöse Beziehung auf das Verhältniſs des Menschen zur Gottheit, sofern in dieser Hinsicht der im religiösen Bewuſstseyn des Menschen gesezte Gegensaz zwischen dem Unendlichen und Endlichen wieder aufgehoben werden soll. Dies ist der Zwek, welchen alle diese von der Gottheit ausgehenden Einwirkun-

gen auf den Menschen haben. Das religiöse Moment aber, welches den in dieses Gebiet fallenden Erscheinungen zuzuschreiben ist, wenn wir sie für sich, und im Verhältniſs zu einander betrachten, ist, wie überall so auch hier darnach zu bestimmen, ob die jedesmal vorherrschende Ansicht die idealistische oder realistische ist. Die idealistische Ansicht stellt sich uns am reinsten in der Indischen und Persischen Lehre von einer solchen Offenbarung der Gottheit dar, welche in die reine Sphäre des Bewuſstseyns fällt. Es ist ein unmittelbares, nicht erst durch die Natur vermitteltes Bewuſstseyn der Gottheit oder des absoluten Seyns, welches durch die Offenbarung der Gottheit gewekt wird. Gewekt werden muſs aber dieses höhere Bewuſstseyn im Menschen, wofern er nicht von der Macht der Endlichkeit überwältigt werden soll. Ist es aber einmal gewekt, so stellt sich das dem Menschen inwohnende Gottes - Bewuſstseyn in einer so überwiegenden Fülle dar, daſs damit sogleich auch die Ausgleichung des Endlichen und Unendlichen gegeben ist. Wie das Dunkel vor dem Lichte verschwindet, so wird in dieser Ansicht das endliche Bewuſstseyn des Menschen von dem Bewuſstseyn des Unendlichen und Göttlichen zurükgedrängt, nur dieses ist das Positive, jenes das rein Negative, und was die realistische Ansicht nur als das endliche Ziel des ganzen zeitlichen Daseyns, nur als den Nullpunct desselben betrachtet, der Tod ist in dieser Ansicht dem ganzen zeitlichen Daseyn selbst gleichgesezt. Leben und Sterben, Geburt und Tod ist nach dem wahren Geist der Indischen Lehre eigentlich Eins. Was diese Ansicht Realistisches in sich aufnimmt, die Vermittlung des Gottes-Bewuſstseyns durch die Natur, erscheint nach dem innersten Begriff derselben, immer nur in der tiefsten Unterordnung des Realen unter das Ideale. Das Reale, die Natur, ist an und für sich nichts, son-

dern nur ein Bild, oder Schatten des Idealen, des Göttlichen, des Absoluten. Was aber diese Ansicht, so erhaben sie ist, auf der andern Seite, sobald sie auf die Idee der Religion selbst bezogen wird, nothwendig wieder herabstimmen muſs, ist die Einseitigkeit, womit sie das Verhältniſs zwischen Gott und dem Menschen auffaſst. Ist alles Endliche im Grunde eine bloſse Negation, so muſs der Mensch, der hierin der Welt ganz gleichgesezt wird, auch seiner sittlichen Freiheit sich entäussern. Der Idealismus dieser Ansicht besteht zwar eben darin, daſs sie die göttliche Intelligenz auch als die Ichheit sezt, aber der ethische Gegensaz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, der wahre Begriff der sittlichen Thätigkeit, wodurch allein die Trennung des Menschen von der Welt und Natur begründet, und die völlige Vermischung und Identificirung des Göttlichen und Menschlichen im Bewuſstseyn vermittelst des Begriffs der ethischen Individualität verhütet werden kann, ist, wenn wir die genannten Orientalischen Religionssysteme ihrer eigentlichen Tendenz nach betrachten, noch nicht zum klaren Bewuſstseyn gekommen. Der Mensch ist bei den von der Gottheit ausgehenden Einwirkungen und Offenbarungen aus dem Gesichtspunct eines blos leidenden Zustandes betrachtet. Das gerade Gegentheil dieser Ansicht ist diejenige, welche das Positive in das Reale, die Natur, das Zeitliche selbst sezt. Das Bewuſstseyn des Göttlichen spricht sich zwar auch bei dieser realistischen Ansicht im Selbstbewuſstseyn aus, aber es erfüllt nicht den ganzen Inhalt desselben, das sinnliche Bewuſstseyn hält ihm zum wenigsten das Gleichgewicht. Daſs das zeitliche Leben des Menschen nicht ohne den Einfluſs der Gottheit bestehen könne, wird zwar auch hier anerkannt, aber die Nothwendigkeit einer göttlichen Einwirkung und Offenbarung, um den Menschen aus dem Elende und der Nichtig-

keit des endlichen Daseyns zu erlösen, fällt in dem Grade hinweg, in welchem das zeitliche Leben selbst eine selbstständige Bedeutung gewinnt, und für sich selbst die Wünsche und Bedürfnisse des Menschen befriedigt. Die Einwirkung der Gottheit bezieht sich nicht auf das endliche Leben seinem innersten Begriffe nach, sondern immer nur auf einzelne Zustände, Erscheinungen, Modificationen desselben. Es bedarf nur einer periodischen, bei vorkommenden Fällen eintretenden, nicht aber einer gleichsam immanenten und absoluten göttlichen Wirksamkeit um dem realen endlichen Leben seine volle Bedeutung zu geben. Es ist dies die Ansicht, welche den Prodigien und Orakeln zu Grunde ligt, sofern wir diese blos für sich betrachten, so wie denjenigen Götterwesen, die die sinnlichste Erscheinung sind, und blos die Bestimmung zu haben scheinen, das physische Daseyn des Menschen zu fördern, und von gewissen anhängenden Uebeln zu befreien. Es kann aber auch diese Ansicht, so realistisch sie ist, den im Innern des Lebens verborgenen und von dem Wesen desselben untrennbaren Schmerz der Nichtigkeit nicht völlig verläugnen. Der Tod ist es ja doch wenigstens, der diese Wahrheit klar vor Augen stellt. Daher ist es nun eben der Tod, auf welchen, als den Culminationspunct der mit der Endlichkeit verbundenen Uebel, der lezte Zwek aller zur Förderung des Seyns und Lebens des Menschen stattfindenden Einwirkungen und Offenbarungen der Gottheit bezogen wird. Wie die idealistische Ansicht von dem Bewufstseyn des absoluten Seyns aus das reale zeitliche Leben aus dem Gesichtspunct des Todes betrachtet, so geht die realistische wenigstens vom realen zeitlichen Seyn aus zur Idee eines höheren fort. So begegnen sich beide Ansichten, obgleich von verschiedenem Standpunct aus, und sie müssen sich noch mehr gegen einander ausgleichen, da auch die Idee

eines höheren auf den Tod folgenden Lebens nicht gehörig begründet werden kann, wenn sie nicht von dem Bewuſstseyn des absoluten Seyns überhaupt getragen wird. Auch die realistische Ansicht muſs daher die mit dem Tode gesezte Nichtigkeit des Lebens auf die innere und nothwendige Nichtigkeit beziehen, welche von dem realen zeitlichen Daseyn überhaupt und von der einmal geschaffenen Welt nicht zu trennen ist. Der Unterschied besteht demnach zulezt nur noch darin, daſs nach der rein idealistischen Ansicht das Bewuſstseyn des höheren absoluten Seyns ein unmittelbares ist, nach der realistischen ein durch die Natur vermitteltes, welche ebendadurch, wie ja überhaupt der Idealismus nie umhin kann, sich auch wieder im Realismus auszubilden, eine mehr oder minder positive oder selbstständige Bedeutung erhalten hat. Naturgötter verschiedener Art sind es nun, in welchen die mit der realen Welt zugleich gesezte Endlichkeit des Lebens bis zu ihrer niedrigsten Stufe herabsteigt, sie sind es aber auch, durch deren Anschauung immer aufs neue das Bewuſstseyn des über den Tod siegenden Lebens gewekt wird. Dies ist die Bedeutung der zwar leidenden und sterbenden, aber auch wiederauflebenden Gottheiten, welche die Naturreligion in groſser Anzahl aufstellt, und der Inbegriff aller Lehren, welche uns durch diese symbolisch-mythischen Wesen versinnlicht wird, ist demnach der Saz: Es gibt keinen absoluten Tod, sondern wie die Natur zwar jedes Jahr erstarrt und erstirbt, aber auch jedes Jahr wieder erwacht und sich verjüngt, wie die reale Welt überhaupt zwar eine Welt der Endlichkeit und Vergänglichkeit ist, aber gleichwohl in dem absoluten Seyn der Gottheit ewig fortbesteht, so ist auch für den Menschen der Tod zwar das Ende des zeitlichen Lebens, aber auch der Anfang eines neuen, zum absoluten Seyn zurükkehrenden Daseyns. So ist der Tod

auch das Leben. Diesen Saz der mehr realistischen Ansicht drükt die idealistische, wenn sie sich am entschiedensten von jener trennt, so aus, der Tod hat an und für sich keine Bedeutung, da ja auch das Leben, dessen Ende er ist, nur der Schatten und Schein des absoluten allein wahren Seyns ist.

Auch das Christenthum, dessen Verhältniſs zur Naturreligion wir hier noch kurz andeuten wollen, stellt die Idee eines leidenden und sterbenden Gottmenschen als eine seiner wesentlichsten Lehren auf, und die Hauptsumme alles dessen, was der Gottmensch als Erlöser zur Aufhebung des den Menschen von Gott trennenden Misverhältniſses gethan hat, ist durch denselben von der Naturreligion aufgestellten Saz auszudrüken, daſs es keinen absoluten Tod gibt, denn der Tod ist nach dem Christenthum der Sold der Sünde, zu deren Vergebung der Erlöser gestorben und auferstanden ist. Aber eben dies leztere macht uns auch sogleich den characteristischen Unterschied klar, der dabei stattfindet. Was in der Naturreligion der physische Tod ist, ist im Christenthum der ethische Tod. Ist auch nach dem der Naturreligion zu Grunde liegenden Idealismus ursprünglich ein unmittelbares Bewuſstseyn eines höhern absoluten Seyns vorauszusezen, so verfloſs doch dieses alsbald in ein bloſses Naturbewuſstseyn. Das Leben der Natur ward das eigene Leben des Menschen, und wie nun dem Menschen in dem Zusammenhang mit einer stets vergehenden Natur, dessen er sich bewuſst war, der Tod als der gröſste Uebel entgegentrat, so faſste er aus der Wahrnehmung der in der Natur waltenden lebendigen Einheit, die sein höheres Bewuſstseyn in ihm anregte, die Hoffnung eines höheren Lebens. Naturgötter also, in deren Person sich das innere Leben der Natur kund thut, sind die Symbole, in welchen sich das mit dem zeitlichen Leben verbundene Gefühl der Endlich-

keit und Nichtigkeit zur Ahnung eines höheren Seyns erhebt, und mit dem Gefühl der Unendlichkeit ausgleicht. Ist ja die Natur selbst nur das endlich gewordene Unendliche. So verschwindet der im Bewuſsseyn des Menschen sich aussprechende religiöse Gegensaz. Denn die Naturreligion kann diesen Gegensaz nur nehmen als den Gegensaz des endlichen und unendlichen Seyns. Nur die Aufhebung der das Seyn und Leben des Menschen beengenden Naturübel, und des gröſsten unter allen, des Todes, ist die hier gesezte Aufgabe. Anders aber muſs sich diese Aufgabe sogleich im Christenthum gestalten, wenn der religiöse Gegensaz nicht in das Uebel, sondern in die Sünde gesezt wird. Denn die Sünde bereitet dem Menschen, auch wenn er die Furcht des physischen Todes überwunden hat, die neue Furcht eines noch schlimmeren Todes. Wie das endliche reale Daseyn überhaupt nur ein Heraustreten aus der Einen Urquelle alles Seyns und Lebens ist, ein Abfall von der Idee des Absoluten, welcher wenn er seinen äussersten Punct erreicht hat, wie alles Zeitliche, mit dem physischen Tode enden muſs, weil das Reale dem Idealen, die Welt Gott gegenüber immer nur ein Bild, ein Schein, ein Nichts ist, so ist auch die Sünde ein gleicher Abfall von der Idee des absolut Guten, des Einen göttlichen Urwillens, mit welchem jeder individuelle Wille geeinigt seyn soll. Das ethische Böse hat wie das physische Uebel in der Endlichkeit des realen Seyns überhaupt seine Wurzel, nur in seiner Erscheinung und Entwiklung ist es etwas Posisives, seinem inneren Grunde nach aber eine reine Negation, und wie in seinem Anfange so trifft es auch in seinem Ende mit der Endlichkeit oder dem physischen Uebel in Einem Punct yusammen.. Es ist die Selbstzerstörung der Natur, welcher es inwohnt, und mit Recht stellt das Christenthum den physischen Tod auch als den ethischen Tod vor. Es

ist derselbe Tod, welchem der Mensch physisch und ethisch unterligt. Daſs es nun aber auch keinen absoluten ethischen Tod gibt, daſs auch an die Stelle des Todes, welchem die Sünde zuführt, ein neues Leben, eine Auferstehung vom Tode treten kann, ist die groſse Lehre, welche den Mittelpunct des ganzen Christenthums ausmacht. Auf demselben Wege zwar, auf welchem die Naturreligion aus dem physischem Tode ein neues physisches Leben nach dem Geseze der Natur-Entwiklung erfolgen läſst, kann das neue dem Tod der Sünde entgegengesezte Leben nicht erfolgen, sondern nur ethisch, d. h. nur dadurch, daſs das von der Sünde, wie von den Schatten des Todes umdunkelte, sinnliche Bewuſstseyn sich dem Lichtstrahl der göttlichen Gnade und der Vergebung der Sünden, worin allein das neue dem Tod der Sünde entgegengesezte Leben seyn kann, öffnet, und mit freiem Willen in sich aufnimmt. Wie jene Götter-Wesen, welche die Naturreligion als die steten Erneuerer des Naturlebens, als die Heilande der Menschheit, als die Erlöser von dem Elend der Endlichkeit, als die Mittler zwischen Licht und Dunkel, zwischen Zeit und Ewigkeit aufstellt, sowohl den Tod als das Leben der Natur, mit welcher der Mensch sich Eins fühlt, in sich darstellen, so stellt auch der göttliche Erlöser des Christenthums den Tod der Sünde und das diesem Tode entgegengesezte Leben in seiner heiligen Person dar. Der Tod, welchen er um der Sünde der Menschen willen, und durch die Sünde der Menschen gestorben ist, ist mit Recht ein Symbol des Todes derer zu nennen, die in der Sünde beharren, so wie das neue Leben, zu welchem er vom Tode auferstanden ist, ein Symbol des neuen Lebens aller derer ist, die die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden empfangen. Wie die Naturreligion die Weltschöpfung, wodurch die Gottheit ihr unendliches Seyn der

Endlichkeit der realen Natur unterworfen hat, unter dem Bilde einer an der Gottheit vollzogenen Opferhandlung, unter dem Bilde eines Weltopfers, darstellt, wobei sich die Gottheit sowohl leidend als thätig verhält, so nennt auch das Christenthum den Tod, in welchem der Erlöser die Sünden der Welt getragen hat, einen heiligen Opfertod, aber wie der Erlöser das Opfer ist, so ist er auch der grosse Priester, der sich selbst als Opfer dargebracht hat. Der Saz, durch welchen wir früher den Unterschied der Naturreligion und des Christenthums bezeichnet haben, daſs die Welt nach der christlichen Ansicht weit entschiedener, als auch die Naturreligion dasselbe behauptet, die der Welt doch immer eine wenigstens bildliche Realität zugesteht, der Gottheit gegenüber Nichts ist, zeigt sich uns dann erst in seiner vollen Wahrheit, wenn wir die Welt ethisch, in der Sünde, in ihrer tiefsten Entäusserung betrachten. Ist aber die Welt schon metaphysisch genommen nur dadurch Etwas, daſs der Sohn Gottes auch der Weltschöpfer ist, so kann sie auch ethisch nur durch den Sohn zum wahren Seyn erhoben werden. Darum ist der Sohn Gottes, wie der Weltschöpfer, so auch der Welterlöser, und er ist es durch den Geist Gottes, der das Band der Einigung zwischen Gott und der Welt ist, durch den heiligen Geist, der ihn von dem Tode, den er für die Sünde gestorben, zum Leben wieder erwekt hat. Das ist, nur in anderem Sinn, dieselbe Einheit, durch die auch die Naturreligion die aus der Gottheit herausgetretenen Wesen der realen, getheilten, endlichen Natur an das ewig Eine Wesen der Gottheit wieder anknüpft. Vergleichen wir endlich hier noch die Lehre des Christenthums und die Geschichte desselben, sofern diese ihre höchste Bedeutung in dem Tode und die Auferstehung des Erlösers hat, so findet zwischen beiden ungefähr dasselbe Verhältniſs statt, welches

wir zwischen der in der Naturreligion über den hier betrachteten Gegenstand stattfindenden idealistischen und realistischen Ansicht bemerkt haben. Der Tod und die Auferstehung des Erlösers ist nur die symbolisch-factische Darstellung dessen, was der Inbegriff seiner Lehre, seiner Offenbarung, der von ihm bewirkten neuen Erregung des religiösen Bewufstseyns ist, der Gnade Gottes und der Vergebung der Sünden, die er verkündigt hat. Erscheint aber irgendwo das Symbol und der Mythus in der höchsten Bedeutung, als nothwendiger Ausdruk, die Ideen des Göttlichen ins Bewufstseyn zu bringen, so ist es hier.

Zweiter Abschnitt.

Zweites Capitel.

Der im religiösen Bewufstseyn gesezte Gegensaz, sofern er aufgehoben werden soll.

B. Durch die eigene Selbstthätigkeit des Menschen,
a. sofern diese an und für sich, und im Allgemeinen betrachtet wird.

Wir kommen hiemit auf einen Gegenstand, welcher wohl unter allen in den Inhalt der Mythologie gehörenden Lehren nach der bisherigen Behandlung derselben noch am wenigsten zur Sprache gekommen ist, indem nur die sichere Richtschnur einer systematischen Entwiklung die Aufmerksamkeit auf diese verstektere Seite des alten Naturglaubens leiten kann. Um bestimmter zu bezeichnen, was wir meinen, ist es zwekmäfsig, hier vom Christenthum auszugehen, in welchem gerade dieselbe Seite des religiösen Bewufstseyns, die in der Naturreligion die dunkelste ist, characteristisch am hellsten hervortritt. Die Lehre vom Tode des Erlösers und der an ihn geknüpften göttlichen Gnade und Vergebung der Sünden ist die constitutive Idee für die eigenthümliche Modification, welche das religiöse Bewufstseyn im Christenthum

erhalten hat. Ohne sie könnte der Gegensaz des höhern und niedern Bewufstseyns, wie ihn das Christenthum auffafst, auf keine Weise so gelöst werden, wie es auf der höchsten Stufe der religiösen Entwiklung, die das Christenthum einnimmt, nothwendig geschehen mufs. Es ist aber dies zunächst nur die objective Seite des in dieser besondern Beziehung sich darstellenden religiösen Bewufstseyns, d. h. diejenige Seite, auf welcher das religiöse Bewufstseyn in der ihm gegebenen eigenthümlichen Modification noch am reinsten die Form einer von der Gottheit ausgegangenen Mittheilung oder äufsern Offenbarung an sich trägt. Die Idee der Sünden-Vergebung ist vorerst nur eine der erkennenden Thätigkeit des Menschen angehörende Idee. Da aber alles Einzelne, das den Inhalt der Religion ausmacht, nur in sofern unter den Begriff derselben gehören kann, sofern es die Totalität, den innern Mittelpunct seines Wesens, das eigentlichste Gefühl seines Seyns und Lebens ergreift, so kann auch die Idee der göttlichen Gnade und Sünden-Vergebung ihre wahrhaft religiöse Bedeutung nur dadurch erhalten, dafs zu der objectiven Seite die subjective hinzukommt. Dies ist der der Idee der Sünden-Vergebung correspondirende Glaube, welcher seinem wahren Begriff nach nichts anders ist, als die individuelle, mit der vollen Subjectivität des Gefühls bewirkte Aufnahme und Aneignung der von der Vernunft oder der göttlichen Offenbarung dargebotenen Wahrheit. Der christlichen Idee der Sünden-Vergebung correspondirt in der Naturreligion die Idee des ewigen Siegs des Lebens über den Tod, welche in dieser, wie im Christenthum, in der äufsern Erscheinung einer göttlichen Geschichte dargelegt ist. Offenbar mufs nun aber dieser zunächst blos objectiven Seite, nach der zwischen der Naturreligion und dem Christenthum gezogenen Parallele,

auch in der Naturreligion eine subjective entsprechen. Subjectiv aber in demselben Sinne und in demselben Grade kann, wie wir hier sogleich bemerken müssen, das in der Naturreligion dem christlichen Glauben Entsprechende nicht wohl seyn, indem der Character der Naturreligion, dem Christenthum gegenüber, eben darinn besteht, daſs das in ihr ausgedrükte religiöse Bewuſstseyn nur ein mittelbares ist, ein in der Natur, in den Bildern und Anschauungen, die die Natur darbietet, reflectirtes und objectivirtes. Auch der christliche Glauben hat zwar seinen Grund im Gefühl, aber er ist zugleich die vollkommenste Erhebung des in der Tiefe des Herzens entstandenen Gefühls in die Klarheit des Bewuſstseyns, er ist das unmittelbarste, ethisch-gewendete Selbstbewuſstseyn. Was daher in der Naturreligion dem christlichen Glauben entspricht, kann nur eine dunklere, unbestimmtere Regung eines Gefühls seyn, in welchem der Mensch sich selbst noch nicht als ethisches Wesen mit der vollen Kraft des Bewuſstseyns ergriffen hat, sondern sich immer noch nicht von dem Zusammenhang mit dem Naturleben völlig losreiſsen kann, es ist nur eine Ahnung dessen, was im christlichen Glauben die innigste, klarste Ueberzeugung ist. Wir kommen auf diesem Weg auf jenes Gefühl der Sehnsucht nach einem bessern und vollkommneren Zustand, das sich in allen Religionen auf verschiedene Weise ausspricht, wodurch das, was sich in der äuſsern Natur dem Menschen vor Augen stellt, auch als ein in dem Innern der menschlichen Natur gegründetes Bedürfniſs erscheint. Es ist jenes Gefühl der Wehmuth, vermöge dessen der Indier das ganze Leben hindurch in den Banden der Endlichkeit und der Materie seufzet und schmachtet, und die ganze Natur um ihn her dasselbe drükende Gefühl mit ihm theilen läſst, es ist jenes aufregende Gefühl, vermöge

dessen der alte Perser sich so hineingezogen fühlte in den grofsen Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman, dafs er von demselben niemals rasten konnte, und sein eigenes Leben ebenso sehr als den Schauplaz desselben ansah, wie die Welt überhaupt. Nirgends aber hat dieses sehnsuchtsvolle Natur-Gefühl einen reinern und schönern Ausdruk gefunden, als in der Griechischen Mythologie, in dem Mythus von Demeter und Persephone. Dem Inhalt nach sagt zwar dieser Mythus dasselbe, was auch in den Mythen von Osiris und Isis, und von Dionysos-Zagreus enthalten ist, aber als einen ganz eigenthümlichen Zug müfsen wir dies betrachten, dafs gerade das Verhältnifs zwischen einer Mutter und einer Tochter die Grundlage der mythischen Handlung ist. Gibt es ein zärteres, weicheres, innigeres Gefühl, als die Sehnsucht, die die Mutter nach der verlornen Tochter, die Tochter nach der getrennten Mutter empfindet? Mit diesem Gefühle, dem heiligsten und tiefsten der menschlichen Natur, das der Homerische Hymnus recht angelegentlich mit der anschaulichsten Wahrheit schildert, will der Mythus den unabweisbaren Natur-Drang bezeichnen, der das Gemüth des Menschen aus dieser niedern Region der endlichen Welt in die höhere hinzieht. Was der Mythus von Dionysos-Zagreus objectiv darstellt, als das Leiden eines Gottes, welches kaum nur eine entferntere Theilnahme findet, was der Mythus von Osiris in der Isis, als Schwester und Gattin des Osiris, als der mitfühlenden Genofsin seiner Leiden zwar andeutet, aber nicht so bestimmt hervorhebt, ist in dem Mythus von Demeter und Persephone mit der ganzen Lebendigkeit des Gefühls aufgefafst, und die beiden Gottheiten, in deren weiblicher Person dieses leidende Gefühl seinen reinsten Ausdruk findet, sind von dieser Seite betrachtet nicht blos als Personification der beiden einander entge-

genstehenden Seiten der Natur anzusehen, sondern sie erhalten zugleich eine höhere ideale Bedeutung, da nur dann, wenn sie nicht blos mythische, sondern auch ethische Personen sind, die Objectivität der bildlichen Natur-Anschauung mit der nur der menschlichen Natur eigenen Subjectivität des Gefühls aufs innigste sich verschmelzen kann. Wir stehen hier auf einem sehr bedeutsamen Wendepunct der Orientalischen und Hellenischen, der naturphilosophischen und der ethischen Ansicht. Je wesentlicher in dem ganzen Mythus, von welchem wir hier reden, das persönliche Verhältniſs ist, in welchem die beiden Göttinen zu einander stehen, desto menschlich-individueller und darum ethischer wird die ganze Bedeutung des Mythus. Die Göttinen sind zwar allerdings auch noch Göttinen der Natur, aber sie sind es zugleich mit einem so zarten und innigen Ausdruk von Individualität, wie er nur da zum Ausdruk kommen kann, wo der Mensch schon im Begriffe steht, sich als persönliches Wesen von der reinen die menschliche Subjectivität erdrükenden Objectivität der Natur loszureiſsen. Das Bild wird jezt zur Wahrheit (denn der Mythus ist ja nicht bloses Bild, sondern enthält auch den Begriff der ethischen Thätigkeit), und die menschliche Person, wenn auch zuerst nur nach ihrer leidenden Seite d. h. nach ihrer Naturseite im blosen Gefühl aufgefaſst, wird der feste Punct, an welchen sich der Begriff der ethischen Freiheit und Selbstständigkeit anschlieſst, um von ihm aus für das religiöse Verhältniſs des Menschen zu Gott ein neues Leben zu gewinnen. Wie sich dieses von seiner ersten Regung an weiter entwikelt, werden wir in der Heroënlehre sehen, hier halten wir vorerst noch jenen Punct fest.

Daſs wir nemlich diese subjective Seite der Idee der Erlösung auch in der Naturreligion mit Recht

anerkennen, und hervorheben, wird dadurch noch einleuchtender, daſs wir sie offenbar auch in einer eigenen mythischen Person fixirt sehen. Denn hier, wenn irgendwo in dem System der Naturreligion, muſs jener Eros seine Stelle finden, welcher nicht blos kosmogonische, sondern auch ethische Bedeutung hat, sich nicht blos in die realen Formen des leiblichen Seyns hineinbildet, sondern die Seele des Menschen von der endlichen Sinnenwelt zu ihrer idealen Natur zu erheben strebt. Dies ist der Begriff des Eros, wie er aus dem bekannten Mythus von Amor und Psyche zu abstrahiren ist. Wir geben zuerst den Inhalt desselben nach der gründlichen Abhandlung des kunstgelehrten Hirt über diesen Mythus in den Schriften der Berl. Akad. 1812. 13. in seinen Hauptzügen kurz an, und versuchen sodann das in ihm liegende religiöse Moment zu entwikeln.

Nach der ausführlichen Erzählung des Apulejus im 4ten, 5ten und 6ten Buch der Metamorph. erregte Psyche, die jüngste von drey Königstöchtern durch ihre Schönheit allgemeine Bewunderung, aber auch den Haſs der Liebesgöttin, die darum ihrem Sohne auftrug, das Herz des Mädchens zu verwunden, um es für den niedrigsten der Sterblichen zu entflammen. Amor aber verwundete sich bey dem Anblik der Psyche selbst. Nach dem Ausspruch eines Orakels muſste Psyche einem unbekannten Bräutigam, der als ein Ungeheuer geschildert ward, an dem schroffen Abhange eines einsamen Gebirgs preisgegeben werden. Hier sich selbst überlassen, wurde sie auf dem Hauch der Winde in ein einsames Thal versezt, wo sie in einem Pallaste das Köstlichste fand, von geheimen Stimmen als Frau des Hauses begrüſst und von unsichtbaren Händen bedient wurde. Aber nur mit Wehmuth verlebte hier Psyche ihre einsamen Tage, bis sie von ihrem unsichtbaren Bräutigam

die Erlaubnifs erhält, ihre beiden Schwestern zu Zeugen ihres Glükes zu machen. Aber die Neidischen verleiten Psyche, die Gestalt des unbekannten Geliebten beim Lampenlicht auszukundschaften, und das vermeinte Ungeheuer mit bewaffneter Hand im Schlafe zu morden. Mit Erstaunen erblikt sie den schönsten Gott, den Gott der Liebe, mit Flügeln, Bogen und Köcher. Sie verwundet sich selbst mit einem der Pfeile, und fühlte sich von unauslöschlicher Liebe gegen den Gott ergriffen. Aber ein Tropfen heissen Oels, der auf den schlafenden Amor fiel, erwekte ihn, und entrüstet über die kühne Neugierde entschwand er unter Vorwürfen aus den Augen der Psyche. Nun beginnen die Irren der Tiefgefallenen. Während derselben verräth ein Vogel der Venus die Liebe und den krankhaften Zustaud ihres Sohnes, und wie sich dadurch alle geselligen Bande in Lieblosigkeit auflösten. Sie eilt zum treulosen Sohne, und unter furchtbaren Androhungen verläfst sie ihn, um Psyche zur Bestrafung aufsuchen zu lassen. Diese sucht, um ihren Geliebten wieder zu finden, Schuz bey der Ceres und dann bey der Juno, aber sie wird nicht blos abgewiesen, sondern es werden ihr auch die Drohungen der erzürnten Venus kund gethan. Psyche stellte sich der Venus selbst. Gleich beym ersten Empfang mishandelt mufste sie, als erste Strafe einen Haufen von allen Getraide-Arten aussondern. Die zweite Strafe war einen Flok goldener Wolle reifsender Schaafe füe die Göttin zu sammeln, die dritte, in einem Krystallgefäfs das Wafser des Styx an dem mit Felsen umgebenen unzugänglichen Quell zu schöpfen, die vierte in den Orcus zu gehen, um für die Venus in einer Büchse Schönheits-Schminke von der Proserpina zu erbitten. Schon hatte Psyche alle diese schweren Aufgaben mit göttlicher Hülfe glüklich bestanden, als am Ende der Leiden das weib-

liche Gemüth doch noch einmal der Neugierde und der Eitelkeit unterlag. Sie öffnete die Büchse, und ein stygischer Dunst umnebelte ihre Sinnen. Indessen ward Amor wieder geheilt, und seinem Kerker durch das Fenster entflogen, eilt er seiner Psyche zu Hülfe, und wischt den stygischen Schlaf selbst von ihren Augen. Zugleich eilt er die Klage gegen die Härte der Mutter vor Jupiter zu bringen. Dieser versammelt die Götter, gesteht der Psyche Unsterblichkeit zu, und begeht ihre Hochzeit mit Amor aufs Festlichste.

Die mährchenhafte Darstellung, welche dieser Mythus bei Apulejus erhalten hat, könnte an sich nur sehr geringe Ansprüche auf mythologische Wichtigkeit haben, wenn nicht, worin hauptsächlich das schäzenswerthe Verdienst der Abhandlung von Hirt besteht, eine zusammenhängende Reihe noch vorhandener Denkmäler von einem weit älteren Daseyn dieses Mythus unwidersprechlich zeugte. Diese Denkmäler stellen zwei Hauptscenen vor, die der Verfolgung und Prüfung der Psyche, und die der Versöhnung und Vermählung mit Eros. Die Denkmäler der ersten Scene lassen uns die schuldige, von Schreken ergriffene, fliehende, erhaschte, an den Haaren herbeigeschleppte, durch Fufstritte mishandelte, gefangene, auf den Knieen liegende, gebundene, gegeifselte, sodann zu mühseligem, erfolglosen Feldbau verdammte und endlich selbst die Schreken des Hades bestehende Psyche erbliken. Auf den Denkmälern der zweiten Scene, welche durch die Feuerläuterung eingeleitet, die sinnbildlich der nach Licht begierige und an der Flamme des Lichts sich selbst sengende Schmetterling (die φαλαινα oder ψυχη) darstellt, erscheint Psyche würdig, die Einweihung in die himmlischen Harmonien, deren Symbol die Musik ist, zu empfangen. Auf die Weihe folgt die Vermählung. Sie ist jezt die würdige Braut des schönsten der Götter, und der bräutliche

Kuſs, das holdseligste Umschlingen der ätherischen Leiber vollendet die innigste und zarteste Vereinigung, den seligen Bund der ewigen Liebe.

Bei der Deutung dieses Mythus geht Hirt mit Recht davon aus, daſs die Alten eine doppelte Aphrodite, eine himmlische und eine gemeine, und ebenso auch einen doppelten Eros, einen himmlischen und einen gemeinen unterschieden. Cfr. Xenoph. Symp. c. 8. §. 9. 10. Plut. Erot. Plat. Symp. p. 385. Ed. Bekk. Phaedr. p. 33. Nur kommt man, wie es scheint, dem Sinne des Mythus sogleich dadurch näher, wenn man unter dem Eros desselben vorzugsweise den Gott der himmlischen Liebe, und unter der Aphrodite die Göttin der gemeinen Lust versteht. Die Hauptperson des ganzen Mythus ist die Psyche, die menschliche Seele, und Eros und Aphrodite bezeichnen die doppelte Seite der menschlichen Natur, die hohe und niedere, die edle und unedle, die zwei verschiedenen Zustände, durch welche die Seele des Menschen im ganzen Verlaufe ihres realen, zeitlichen Seyns hindurchgehen muſs, den Weg von oben nach unten und den Weg von unten nach oben. Die Seele ist anfangs zwar, im ersten Momente ihres Seyns, ein reines Bild idealer Schönheit, wohl würdig von dem Gotte der Schönheit und Liebe mit allem Feuer der Liebe geliebt zu werden. So wie sie aber einmal zur Individualität des Daseyns gelangt ist, ist sie auch in das Reich der Gegensäze eingetreten. Ihre Schönheit erregt den Neid und Haſs der Aphrodite. Neben der Liebe zum Idealen erwacht auch die entgegengesezte Lust des Sinnlichen, welche, wenn auch zuerst blos potentia und noch nicht actu vorhanden, doch bald in der Seele selbst Wurzel faſst, und sich derselben bemächtigt. Aus der Möglichkeit der Sünde, welche die Misgunst der Aphrodite gegen die Psyche ist, geht die wirkliche Sünde hervor, welche durch den vermessenen Vorwiz vor-

gestellt ist, zu welchem Psyche, nicht zufrieden mit einer unsichtbaren Liebe, sich verleiten läſst. Soviel Mährchenhaftes auch die Einkleidung des Apulejus hat (man denke nur an das Feenschloſs), so möchten wir doch diesen Zug des Mythns am wenigsten dahin rechnen, daſs Neugierde und Vorwiz die verführende sinnliche Lust ist, durch welche Psyche fällt*). Es ist die Lust des Schauens, welcher auch der Jüngling Narcissus nicht wiederstehen kann, eine Combination, zu welcher uns, wie Creuzer Symb. Th. III. S. 338. sq. zeigt, der Cultus des Böotischen Thespiä berechtigt. Im Lande der Thespier floſs nämlich nach Paus. IX. 31. die Quelle, in deren Wasserspiegel Narcissus sein eigenes Bild beschaute. In Thespiä aber wurde, wie Pausanias IX. 27. bemerkt, von den ersten Zeiten her kein Gott mehr verehrt, als Eros, weswegen auch seine älteste Bildsäule nur ein schlechtbearbeiter Stein war, worauf erst später die Kunstwerke des Lysippus und Praxiteles folgten. Daſs aber dieser Eros in Thespiä nicht der gemeine, sondern der himmlische war, beweist seine Verbindung mit den Musen. Auf dem Helikon stellten die Thespier nach Paus. IX. 31. den Musen zu Ehren einen feierlichen Kampf an, und auch dem Eros wurde daselbst ein Kampfspiel gehalten. Cfr. Plut. Erotic. init. Die Lust des Schauens hatte für die Psyche dieselbe unheilbringende Folge, wie für Narcissus. Wie dieser über der sinnlichen Freude an dem eitlen Bilde sein wahres Selbst vergaſs, so entschwand der Psyche der liebende Eros,

*) Eine merkwürdige Parallele ist hier der Baum der Erkenntniſs in der Geschichte des Sündenfalls, Gen. III. Und wie auf diesen Sündenfall der Fluch folgte: Verflucht sey der Aker um deiner willen, und im Schweiſse deines Angesichts sollst du dein Brod essen, so sehen wir auch die Gefallene Psyche auf einer Gemme (bei Hirt Nr. 6.) zu undankbarer Feldarbeit verdammt.

das Bewufstseyn ihres göttlichen Adels. Nun erst beginnen ihre Irren und Leiden, ihre Verfolgungen und Prüfungen, nun erst nachdem sie durch eigene Schuld gefallen, ist sie allen Mishandlungen der Aphrodite preisgegeben. So ergeht es der Seele, wenn sie einmal, vom Göttlichen abgewandt, die sinnliche Lust in sich aufgenommen hat, sie wird tiefer und tiefer in die Welt der Endlichkeit herabgezogen, in welcher nur Unseligkeit das Loos des Sterblichen ist. Der sinnliche Trieb ist zwar anfangs nur eine lokende Lust, aber sofort wird er ein nie ruhender Peiniger der Seele. Darum ist Aphrodite, die Göttin der sinnlichen Lust, die feindliche Macht, welche die Psyche verfolgt. Sie vertritt hier ganz die Stelle der täuschenden Blumen, durch welche Persephone von Pluton geraubt, des verführerischen Spielwerks, wodurch Zagreus eine Beute der Titanen wird. Dafs Psyche auch in die Unterwelt hinabwandern, und die Schreken derselben bestehen mufs, sehe man nicht als eine müfsige Ausschmükung an. Es ist das schwerste Leiden, das sie erdulden mufs, das äusserste Loos der Endlichkeit, gleichbedeutend mit dem Hinabgang der Persephone in den Hades, mit der Zerstüklung des Zagreus und Osiris, oder auch mit der Fahrt des Odysseus zu den Pforten der Unterwelt. Es sind aber die Leiden und Abentheuer der Psyche eben so viele Prüfungen. Indem sie sie obwohl mit göttlicher Hülfe glüklich besteht, bewährt sie dadurch die ihr inwohnende Kraft, und die Fähigkeit, aus dem Zustande der Leiden und der Endlichkeit einst wieder erlöst zu werden. Wir sehen aber dabei recht deutlich, wie sehr die Entscheidung des ganzen Kampfes zwischen dem edleren Streben und dem sinnlichen Triebe auf die Spize gestellt ist. Schon hat sie auch die härteste Prüfung glüklich bestanden, als dieselbe Neugierde, die die Ursache ihres ersten Falls war, sie in Gefahr

bringt, die ganze Frucht ihrer Prüfungszeit zu verlieren. Doch eben in diesem entscheidendsten aller Momente, wo Psyche der Schwachheit der menschlichen Natur unterliegen will, wo sie bereits, wie wir sie auch auf einer Gemme erbliken (s. bei Hirt Nr. 10.), in stygische Betäubung dahin sinkt, erscheint Amor zu ihrer Hülfe. Er hat zwar die Gefallene entrüstet verlassen, aber er kann seiner ersten treuen Liebe nicht vergessen. Er, der ihr wohl auch die übrigen Abentheuer als unsichtbarer Genius bestehen half, erscheint ihr jezt sichtbar wieder, er erwekt in der bewufstlos Schlummernden durch die Töne der Musik das Bewufstseyn ihrer höheren Natur, und führt nun die vielfach geprüfte und wieder vereinigte Braut in die Wonne des seligen Götterlebens ein. Kann uns irgend etwas die Bedeutung des Eros in diesem Mythus klar machen, so ist es seine Erscheinung in jenem entscheidenden Moment. Eben in solchen Augenbliken, wo das Gefühl der Schwachheit den Menschen am Tiefsten ergreift und demüthigt, erwacht in den edleren Naturen am mächtigsten das Bewufstseyn der göttlichen Gnade, und der durch diese gestärkten eigenen Kraft, der geschehene Fall dient oft nur dazu, um desto zuversichtiger wieder aufzustehen. Ist nun, was im Christenthum der Glaube ist, in der Naturreligion jene Sehnsucht, deren Begriff wir oben zu bestimmen gesucht haben, ist der Eros dieses Mythus eben diese Sehnsucht oder die Liebe, mit welcher die menschliche Seele der höhern idealen Welt anhängt, wie sollte das allgemeinste, in diesem Mythus enthaltene, religiöse Moment verschieden seyn können von dem Saz, den die christliche Lehre nach ihrer Weise so ausdrükt, dafs der Glaube bald verzagt, schwach und kleinmüthig, bald aber auch stark, fest und zuversichtlich ist, immer aber durch die ihm in-

wohnende göttliche Kraft den Sieg des Geistes über das Fleisch verbürgt?

Wir glauben in dieser Deutung nichts, was zur Sache gehört, übergangen zu haben. Auch Hirt, ob er gleich in die einzelnen Züge nicht auf dieselbe Weise eingeht, erkennt doch in dem Mythus die Hauptidee eines Sündenfalls, der Büssungen nach sich zieht, um wieder zur Gnade und Aufnahme zu gelangen. Psyche im Dienste der gemeinen Liebes-Gottheit ist eine furchtsam Irrende, eine dem Wahn und den Leidenschaften Preisgegebene; nach den Prüfungen aber erkennt sie sich, und hängt dem himmlischen Eros an. Creuzer Symb. Th. III. S. 573. billigt ebenfalls diese Ansicht. Entzweiung und Einigung, Abfall und Rükkehr ist der Inhalt des Mythus. Wenn aber Creuzer S. 574. weiter behauptet: Es liegen wohl der Allegorie von Amor und Psyche die Begebenheiten einer mystischen Ehe zu Grunde, es seyen die Mysterien des Amor und der Musen eheliche Weihen gewesen; so können wir dies nicht ganz treffend finden. Das eheliche Verhältniſs zwischen Amor und Psyche gehört offenbar blos zur mythischen Form, abstrahiren wir von dieser, so bedeutet Eros nur eine Eigenschaft der Seele, die Sehnsucht, den Zug, der sie nach oben führt. Er ist nur in dem Sinne mit der Psyche vermählt, in welchem z. B. die Hebe die Gattin des Herakles heiſst. Er ist bald der getrennte, bald der verbundene Bräutigam der Psyche, weil die Sehnsucht der Seele nach oben bald schwächer, bald stärker ist. In diesem Sinne mag man allerdings daran erinnern Creuzer S. 576.: „es sey von jeher im Orient hergebracht gewesen, das Verhältniſs zwischen Gott und dem Menschen, die Trennung des lezteren vom ersteren, und die Wiedervereinigung mit ihm unter dem Bilde von Braut und Bräutigam, die jezt getrennt, jezt wieder vereinigt sind, vorzustellen.“

Aber um dieser blofsen bildlichen Form willen zu behaupten S. 578.: „Die Allegorie von Amor und Psyche sey als eine Art von Persischer Weihe zu den Griechen gekommen" scheint uns keinen bestimmten Begriff zu geben. Eros ist nicht Persisch, sondern mehr als ein anderes Wesen Griechisch. Sehen wir auf die Sache, so bietet sich uns die weit reellere Vergleichung der Psyche mit der Persischen Anahid dar, nur dafs diese, nicht eben so menschlich individuell aufgefafst, die Versuchungen und Prüfungen, die die Psyche so hart zu stehen kommen, weit leichter und glüklicher überwindet. Wollten wir das eheliche Verhältnifs zwischen Amor und Psyche nicht blos als eine mythische Form ansehen, sondern von dem religiösen Verhältnifs zwischen Gott und dem Menschen verstehen, so müfsten wir das einemal den Eros für den Zug der Seele nach oben, das anderemal für die ideale Welt selbst, oder für die Gottheit, nehmen, da er doch seiner ganzen Natur nur ein Vermittler ist. Wenn daher Creuzer die Hauptidee des Mythus zulezt so fafst: „Gott sey die seelige Einheit und Einigung in sich selbst; die Seele in Entzweiung mit ihm, dem Quell alles Daseyns und Lebens, die Liebe eine Offenbarung, als Eigenschaft und Personification Gottes. In dieser Eigenschaft, als Liebe, ziehe Gott die von ihm getrennte Seele (und Welt und Menschheit) wieder an sich, und vereinige sie mit sich;" so ist auch hier, wie bisher, der allein wahre Gesichtspunct dieses Mythus verrükt. Es ist in diesem Mythus keineswegs von dem objectiven Gegensaz zwischen Gott und dem Menschen die Rede, so dafs Eros geradezu die Einheit in Gott, oder die Liebe als Eigenschaft Gottes wäre, vielmehr ist, wie es der Begriff der Eros mit sich bringt, und wie daraus abzunehmen ist, dafs Psyche die Personification der menschlichen Seele, wobei Bild und Begriff un-

mittelbar zusammenfallen, die Hauptperson des Mythus ist, der Gegensaz des Unendlichen und Endlichen nach seiner subjectiven Seite betrachtet, d. h. sofern er im Gemüthe des Menschen zum Bewufstseyn kommt, sofern der Mensch das Bewufstseyn der idealen Welt entweder in seiner Klarheit sich erhält, oder durch das Endliche und Sinnliche verdunkelt werden läfst. Von diesem Bewufstseyn hängt seine Sehnsucht nach dem Idealen ab, darin ligt der Grund, ob Eros von ihm getrennt, oder mit ihm verbunden ist. Ganz aber kann er sich dieses Bewufstseyns oder dieser Sehnsucht, dieser Liebe nie entäussern, weil es zum innersten Wesen seiner Natur gehört. Aber auch hier zeigt uns die bildliche Vergleichung der Seele mit dem Schmetterling, der Psyche, diesen ethischen Trieb noch in seinem Zusammenhang mit der Natur überhaupt, obgleich der Begriff der eigenen Schuld, welcher in der Psyche gedacht wird, den Begriff des Ethischen schon reiner hervortreten läfst. Nur von diesem Gesichtspunct aus kann diesem Mythus in seinem Verhältnifs zu andern zwar verwandten, aber auch wieder verschiedenen Mythen seine eigene Sphäre und sein eigenthümliches religiöses Moment angewiesen werden; halten wir nicht daran fest, so wird sogleich alles vag und unbestimmt.

Jene Sehnsucht also, deren religiöse Bedeutung wir schon aus dem Mythus von Demeter und Persephone erkannt haben, fällt ganz und gar mit dem Begriffe des Eros zusammen. Denn worin anders ligt der Grund, warum die Mutter nach der Tochter, die die Tochter nach der Mutter sich sehnt, als in der Liebe, welche, da Mutter und Tochter nur Eine Person sind, nur die Sehnsucht des seines Daseyns in der Endlichkeit sich bewufsten Gemüthes nach dem Idealen seyn kann? Und was ist denn die Liebe überhaupt ihrer eigentlichen Wurzel nach anders, als Sehn-

sucht, ein Verlangen nach einem Zustand, der zwar im Bewufstseyn, aber nicht in der Wirklichkeit ist? In ihr schliefst sich uns der innerste Grund jeder Individualität und Subjectivität auf, in ihr spricht sich das tiefste Gefühl der ihrer Abhängigkeit sich bewufsten Ichheit aus, weswegen auch die Sprache in dem Namen Ερως, wie in dem des Ερμης, uns dieselbe vielbedeutsame Wurzel wieder aufweist. Wie könnten wir aber von diesem himmlischen Eros reden, der mit dem gemeinen Eros der Liebe, als sinnlicher Begierde, (welcher, wie jener der älteste, der jüngste Gott heifst, Paus. IX. 27. Plat. Symp. p. 380. Ed. Bekk.) nichts zu thun hat, ohne an die Bedeutung zu denken, die ihm Platon in seiner Philosophie gegeben hat? Es ist der Mühe werth, die Merkmale, die er mit ihm verbindet, mit dem Begriffe desselben, wie er sich uns bereits ergeben hat, zu vergleichen. In der bekannten Stelle im Gastmal Ed. Bekk. Tom. IV. p. 428., wo Sokrates von dem Wesen des Eros spricht, wird zuerst der Saz aufgestellt, dafs Eros wegen des Mangels des Guten und Schönen, wornach ein Verlangen zu haben, zu seiner Natur gehöre, kein Gott seyn könne, sondern nur ein Mittelwesen zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen. Darauf fährt Sokrates, oder vielmehr die weise Diotima fort: „Ein grofser Dämon ist Eros. Denn alles Dämonische ist zwischen Gott und dem Sterblichen. Und seine Verrichtung ist zu verdollmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen und den Menschen, was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer, und der Andern Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwischen beiden ist es also die Ergänzung, dafs nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Und durch dieses Dämonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, Weihungen und Besprechungen, und

allerlei Wahrsagung und Bezauberung. Denn Gott verkehrt nicht mit Menschen. — Solcher Dämonen nun gibt es viele und vielerlei, und einer von ihnen ist auch Eros.“ Das Wesen dieses Eros beschreibt dann folgender Mythus weiter: „Als Aphrodite geboren war, schmauseten die Götter, und unter den übrigen auch Poros, der Sohn der Metis. Als sie nun abgespeist, kam, um sich etwas zu erbetteln, da es doch festlich herging, auch Penia, und stand an die Thüre. Poros vom Nektar berauscht, denn Wein gab es noch nicht, gieng in Zeus Garten, und schwer und müde, wie er war, schlief er ein. Penia nun, die ihrer Dürftigkeit wegen den Anschlag faſste, ein Kind mit Poros zu erzeugen, legte sich zu ihm nieder, und empfieng den Eros. Deshalb ist auch Eros der Aphrodite Begleiter und Diener, wegen seiner Empfängniſs an ihrem Geburtsfest, und weil er von Natur ein Liebhaber des Schönen ist, und Aphrodite selbst schön ist. Als des Poros und der Penia Sohn aber befindet sich Eros in solcherlei Umständen. Zuerst ist er immer arm, und bei weitem nicht fein und schön, wie die Meisten glauben, vielmehr rauh, unansehnlich, unbeschuht, ohne Behausung, auf dem Boden immer umher liegend und unbedekt schläft er vor den Thüren und auf den Straſsen im Freien, und ist der Natur seiner Mutter gemäſs immer der Dürftigkeit Genosse. Und nach seinem Vater wiederum stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, kek und rüstig, ein gewaltiger Jäger, allezeit irgend Ränke schmiedend, nach Einsicht strebend, sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophirend, ein arger Zauberer, Giftmischer und Sophist, und weder, wie ein Unsterblicher geartet noch wie ein Sterblicher, bald an demselben Tag blühend und gedeihend, wenn es ihm gut geht, bald auch hinsterbend, doch aber wieder auflebend nach seines Vaters Natur. Was er sich aber schafft, geht ihm immer wie-

der fort, so dafs Eros nie weder arm ist noch reich, und auch zwischen Weisheit und Unverstand immer in der Mitte steht. — Die Weisheit gehört zu dem Schönsten, und Eros ist Liebe zu dem Schönen, und als philosophisch steht Eros zwischen den Weisen und Unverständigen mitten inne.“ Es fafst also Platon, wie hieraus leicht zu sehen ist, den Begriff des Eros mit derselben Dualität des Wesens auf, mit welcher uns Eros in dem obigen Mythus erschien. Der Gegensaz des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen, wie er nur in dem Menschen zum Bewufstseyn kommen kann, ist die Sphäre, in welcher er sich als der Sohn des Reichthums und der Armuth, welchem nicht der Besiz, sondern nur die Sehnsucht zum Loose ward, bewegt. Wir können sogar geradezu sagen, was in dem obigen Mythus Amor und Psyche zusammen sind, ist bei Platon der Eros selbst, die Seele, sofern sie nach dem Idealen, den Urbildern des Schönen strebt, oder, wie Platon im Symposion ausdrüklich sagt, und auch aus seinem Phaedrus erhellt, der philosophische Trieb *). Je subjectiver und somit unbildlicher nach unserer Entwiklung der ganze Begriff des Eros genommen werden mufs, desto natürlicher ist es, dafs sich in ihm gerade die mythologische und philosophische Wahrheit gegenseitig berührt. Es ist dieselbe Natur der Seele, die sich im philosophischen und religiösen Bewufstseyn ausspricht, die Philosophie

*) Wenn Platon die zwischen dem Unendlichen und Endlichen schwebende Natur der Seele, wie durch das mythische Bild des Eros, so auch durch das Symbol des Flügels oder Gefieders bezeichnet, so ist dies nur eine Modification des Bildes, S. Phaedr. p. 40. *Πεφυκεν ἡ πτερου δυναμις, το εμβριθες αγειν ανω μετεωριζουσα, ᾗ το των θεων γενος οικει. Κεκοινωνηκε δε πη μαλιστα των περι το σωμα του θειου.*

wie die Religion soll den Menschen zum Göttlichen zurükführen, darum nennt auch Platon die Philosophie selbst eine Reinigung oder Weihe, Phaed. c. 15. Ed. Wytt. Phaedr. p. 47. 60. Bekk., und Eros ist es, der sowohl in den Mysterien der Philosophie, als in den Mysterien der Religion der Vermittler zwischen Gott und dem Menschen ist. Daſs bei Platon Eros oder die Liebe auch der in der Erwekung und Einbildung der Ideen schöpferisch thätige und ewig sich selbst erzeugende Geist ist, kommt hier zunächst nicht in Betracht. Es ist dies ein rein philosophischer Begriff des Platon, der jedoch dem kosmogonischen Eros der Mythologie entspricht, und wie der eigentlich ethische Begriff des Eros nur von dem Standpunct des menschlichen Bewuſstseyns aus begriffen werden kann. Ist die Platonische Philosophie, als eine durchaus idealistische, im Grunde nur als eine individuelle Reconstruction der in der Orientalisch-griechischen Mythologie objectivirten Philosophie des menschlichen Geistes anzusehen, so ist es gewiſs der Begriff des Eros am meisten, in welchem sich die Verwandtschaft der Mythologie mit der Philosophie, und der Platonischen insbesondere am schönsten und reinsten darstellt.

Die Christliche Heilsordnung läſst in der psychologisch - dogmatischen Unterscheidung und Fixirung der einzelnen Momente, vermittelst welcher der Uebergang aus dem Zustand der Sünde in den Zustand der Gnade geschieht, und aus dem alten Menschen ein neuer wird, aus dem Glauben die Buſse und Besserung hervorgehen, welche beide so enge verbunden sind, daſs das eine schon in dem andern enthalten ist. Die Buſse oder Reue über das frühere Leben kann nur dann eine wahre seyn, wenn auf das frühere Leben in der That und Wirklichkeit ein neues und anderes folgt, und ein neues und anderes ist das Leben nur insofern, als das frühere ein Gegen-

stand der Reue und des Misfallens geworden ist. Die Bufse ist nur der Austritt aus dem alten Leben, die Besserung der Eintritt in das neue. Diese beiden religiösen Momente, die Bufse und Besserung nehmen wir nun auch für die Heilsordnung der Naturreligion in Anspruch, so jedoch, dafs, gemäfs der bisher bemerkten Verschiedenheit der beiden Hauptformen derselben, hier die eine dort die andere Seite des im Grunde nur unter Einem Begriffe zu denkenden religiösen Zustandes hervortritt.

Welche hohe Wichtigkeit in dem Religionssysteme der Indier der Bufse beigelegt wird, ist bekannter als irgendet was anderes. Durch die Bufse d. h. durch das tiefste Bewufstseyn der Endlichkeit und Unvolkommenheit seiner Natur, durch Trauer und Reue über die ihm anhaftende Schuld, durch Demüthigung vor Gott und Selbstentäusserung, aber auch durch strenge Casteiungen und harte selbstauferlegte Strafen und Martern wird der Mensch ein Wiedergeborner, ja die Macht der heiligen Büssungen ist nach der Lehre der Vedas so grofs, dafs der Mensch dadurch Eins wird mit Brahma, dessen mythische Geschichte selbst sowohl den natürlichen, gefallenen, sündigen, als auch den geistigen, durch die Bufse bekehrten und begnadigten Menschen darstellt*). Schon den Griechen,

*) Nach Majer's Brahmaismus S. 141. kann jeder, welcher als ein Wiedergeborener auf Vollkommenheit Anspruch machen will, in vier Perioden seines Lebens vier verschiedene Stände durchlaufen. Dann mufs er in der ersten ein Schüler der Gottes-Kunde werden, und sich besonders und vor allem andern im Veda unterrichten lassen; in der zweiten in der Ehe, und als Hausvater leben; in der dritten seine religiösen Handlungen als Eremit in einem Walde vollziehen; in der vierten als Einsiedler sich gegen alle sinnlichen Eindrüke abhärten, und gänzlich in dem höchsten Geiste ruhen. Die vierte Stand ist der Stand eines Sanyassi. Die Lebensweise

welche zuerst mit Indien bekannt wurden, fiel der Hang der Indier zu einer von der Welt abgezogenen und ganz der Ascese und Beschauung gewidmeten Lebensweise als eine characteristische Erscheinung des Indischen Wesens auf. Sie nannten diese Indischen Einsiedler und Asceten mit einem eigentlich dazu gebildeten Worte Gymnosophisten. Die Erscheinung, die uns diese Indischen Einsiedler oder Gymnosophisten darbieten, ist auch deswegen um so mehr als eine in Indien characteristische anzusehen, da sie, wie auch F. Schlegel Geschichte der Literatur 1815. I. Th. S. 185. bemerkt, wohl beiden Indischen Denkarten und Systemen angehört und aus Begriffen hervorgeht, welche beiden gemeinschaftlich sind. Was Clemens Alex. Strom. I. c. 15. von den Sarmanen, die er (als Buddhaisten) von den Brachmanen unterscheidet, angibt, dafs nämlich diejenigen unter ihnen, die Allobier heifsen, weder in Städten wohnen, noch Häuser haben, sich in Baumrinden kleiden, Baumfrüchte in Schalen essen, Wasser mit den Händen trinken, nicht heurathen, nicht Kinder zeugen, weswegen sie Clemens mit den Encratiten seiner Zeit vergleicht, ist wohl nur eine andere Aeusserung der derselben Ascese gewidmeten Lebensweise. Selbst der Name Sarmanen, oder Samanäer, womit die Griechen die Anhänger des Buddhaismus benennen, macht dies wahrscheinlich, da er, wie F. Schlegel a. a. O. S. 170. bemerkt, rein Indisch ist, und die innere Gleichheit und

in jedem dieser vier Stände ist genau vorgeschrieben. Die Beschreibung derselben gibt Majer S. 148. — 161. Sie erscheint als ein ununterbrochener Religionsdienst, am meisten bei den Brahmanen, welche auch die Hauptwiedergeborenen genannt werden. Ebendaselbst wird bemerkt, dafs nicht blos die beiden ersten Stände, sondern auch der dritte und vierte allen drei obern wiedergeborenen und herrschenden Giadi oder Kasten gemeinschaftlich waren.

Gleichmüthigkeit bezeichnet, welche in der betrachtenden Lebensweise der Indischen Einsiedler als die erste Bedingung der Vollkommenheit betrachtet wird, woher auch der unter den Tatarischen Völkern und in ganz Mittel- und Nordasien verbreitete Name der Schamanen, d. h. der Priester und Zauberer abzuleiten ist. Was das Brahmanen-System betrifft, so kann die hohe Kraft der Buſse, so oft auch ihre wunderbaren Wirkungen in den Schriften der Indier gepriesen werden, nicht wohl glänzender verherrlicht worden seyn, als in der von Bopp über das Conjugat.-System der Sanskr. sp. S. 161. aus dem Ramajana übersezten Episode, welche die Büssungen Wiswamitra's zu ihrem Inhalte hat. Sie erzählt, indem sie dadurch zugleich den Vorzug der Brahmanen vor dem Stamme der Kschatrija, oder der Kaste der Krieger schildert, wie Wiswamitra, von Geburt ein Kschatrija, durch strenge Büssungen Brahmanen-Würde erlangt habe. Die Macht dieser Büssungen erscheint in der genannten Episode von dem Moment an in ihrem vollen Glanze, als Brahma dem Wiswamitra, nachdem dieser bereits wunderbare Proben seiner Busse gegeben hatte, erschien, und ihm den Lauf seiner Buſse zu hemmen gebot. Wiswamitra sezte gleichwohl seine Busse fort. Da nahte ihm eine Apsara, oder Nymphe, mit allem Zauber der Schönheit, um die Lust der Liebe in ihm zu weken. Der Einsiedler konnte dem Reiz nicht widerstehen, erkannte aber hierauf seinen Fehl, und die Zerstörung seiner Buſse durch die Begierde der Sinne. Er faſste nun den festen Entschluſs, stets den Lüsten zu widerstehen, und übte aufs neue schrökliche Büssung. Darüber ergriff Furcht die Götter, sie versammelten und berathschlagten sich mit den Heiligen und Indra, und Brahma der Welt Urvater nahte wieder dem Einsiedler, seiner Buſse Einhalt zu thun. Wiswamitra verlangte von Brahma, Brah-

mans-Würde durch seine Buſse zu empfahen. Brahma aber sprach zu ihm:

Solang du nicht der Sinne Herr,
Nicht über Lust und Zorn siegend, wie strebst nach Brahmans Würde du?
Wann den Sinnen du obsiegtest, der Gierde, dem Zorn auch Kausika!
Brahmans-Würde erlangst dann du, die erhabne.

Wiswamitra büſste noch schrekenvollere Buſse.

Die Arme streckt' er aus beide, fest beharrend in Duldung stets,
Unbeweglich, von Luft lebend, stand er, wie eines Baumes Stamm;
Wenn's schwül, umringt von fünf Feuern, im Regen unter freier Luft;
Wenn's kalt, im Wasser dann lag er, der Sohn Kausika's, Tag und Nacht.

Von Furcht und Angst deswegen erfüllt sandte Indra aufs neue eine reizende Nymphe, welche dem Einsiedler zwar nicht durch die Lust der Liebe, da er in ihr das Werk Indra's sah, aber durch die Macht des Zorns, da er durch seinen Fluch sie in Stein verwandelte, seine Buſse störte. Nachdem nun Wiswamitra durch neue strenge Buſse, um zur Seelenruhe zu gelangen, auch die Begierde des Zorns bezwungen hatte, und einem Stamme gleich, in der Tiefe des Schweigens auch den Athem unterdrükte, da brach aus seinem Haupte ein Dampf hervor, Schreken ergriff die von der Flamme gleichsam erhellten drei Welten und betäubt durch seine Buſse, und ganz verfinstert durch seinen Glanz, sprachen die Heiligen zum Urvater der Welt:

Keinen Fehler gewahren wir an dem Büſser, den kleinsten nicht.
Wird nicht baldigst vergönnt jenem, was er im Geiste stets verlangt,

So zerstört er die drei Welten durch die Buſse, was geht und steht.

Zerrüttet sind die Räum' alle, und nichts wagt sich zu zeigen mehr.

Wild aufbrausen die Meeresfluthen, und es wanken die Berge selbst.

Und es zittert der Erdkreis auch, der Winde Wehen stoket ganz.

Nein, wir betheuren nicht, Brahma, ob Gottesläugner wird die Welt.

Der Sonne ist geraubt ihr Licht durch den Glanz jenes Büssers dort.

Eh' er faſst den Entschluſs, Heil'ger! zu vernichten, der Seher Fürst

Spend' ihm den Wunsch, o Glükseliger! dem Hochstrahler, dem Feuer gleich,

Eh' er verzehrt die drei Welten mit dem Feuer des Untergangs,

Rette der Götter Reich, Brahma! Der Wunsch werde gewähret ihm.

Diese Schilderung gibt uns einen ziemlich bestimmten Begriff der Indischen Buſse. Sie hat zwar auch einen ethischen Character, sofern sie in der Bezähmung und Unterdrükung der sinnlichen Lüste und Begierden besteht, ihre eigentliche Bedeutung aber ist speculativ, transcendental, d. h. sie ist die Erhebung des empirischen, in der sinnlichen realen Welt befangenen Bewuſstseyns zu der Höhe des absoluten Bewuſstseyns, dadurch bewirkt, daſs der Mensch seine Gemeinschaft mit der Aussenwelt soviel möglich abschneidet, und sich in sich selbst zurükzieht. Es ist jener Zustand, in welchem die eigene Seele der einzige Gesellschafter des Menschen ist, in welchem seine ungetheilte Betrachtung auf das zarte untheilbare Wesen des höchsten Geistes und dessen vollkommenes Daseyn in allem, was da ist, es sey so erhaben, oder so tief erniedrigt, als es wolle, gerichtet ist, in wel-

chem er zulezt, wenn er sich aller irdischen Neigungen entschlagen und von allen Vergehungen gereinigt hat, zu dem höchsten Geiste gelangt, und in die göttliche Wesenheit desselben verschlungen wird. Vergl. Majer S. 160. Betrachten wir die Indische Bufse von dieser Seite, so erklärt sich hieraus von selbst, was dem Anschein nach so auffallend ist, wie sie selbst der Welt der Götter mit Vernichtung drohen kann. Die drei Welten der Götter (die irdische, ätherische und himmlische, oder die des Brahma) und die Sphäre insbesondere, in welcher Indra der Gott der Sinnenlust und der sinnlichen Erscheinungen sich bewegt, die mittlere, haben nur auf der niedern Stufe des empirischen Bewufstseyns ihre Wahrheit, auf einer höhern Stufe des Bewufstseyns aber lösen sie sich, als eitle Gebilde der Phantasie, vor dem das wahre Wesen der Dinge in Brahma betrachtenden Geiste in ihr Nichts auf. Dies schildert die genannte Episode ebenso poëtisch-schön wie philosophisch tief. Vor dieser speculativen, metaphysischen Tendenz der Indischen Bufse oder der Andacht, deren allmächtige Kraft gröfsern Werth hat, als die Erfüllung aller Pflichten der verschiedenen Giadi, Majer S. 191., verschwindet im Grunde wieder, was sie von sittlicher Bedeutung in sich hat. Es fehlt ihr jenes tiefe ethische Gefühl der Sünde, des der Christlichen Bufse eigen ist, schon darum, weil sie die Sünde, wenn auch zugleich auf die freie That des Willens, doch in lezter Beziehung wenigstens und vorzugsweise auf die Endlichkeit der Natur überhaupt bezieht *). Daher, unge-

*) Man vergl. hier folgende Stelle in Majers Brahm. S. 196. „Der Wiedergeborene erkennt das Wesen der Wesen in allen Wesen, es wird ihm klar, dafs alle Götter und Welten in Brahm sind, dafs Brahm es ist, welcher in den fünf Gestalten der fünf Elemente alle Wesen durchdringt, und sie,

achtet der äusserlich schweren Aufgabe, die sie besteht, die innere Leichtigkeit, mit welcher sich das sinnliche Bewuſstseyn mit dem göttlichen eint, so daſs während in der Christlichen Buſse jede Annäherung an Gott als ein ebenso groſser Abstand von ihm zu denken ist, in der Indischen jede Demüthigung zugleich eine Selbsterhebung und Selbstvergötterung ist. Dazu kommt, daſs sie die sittliche Thätigkeit, indem sie nur auf den Zwek der Selbstbeschauung und der Seelenruhe bezogen wird, statt practisch zu erregen und zu kräſtigen, lähmt und ertödtet, oder in eine von der eigentlichen Aufgabe des Lebens getrennte *), freigewählte, und darum auch der innern sittlichen Wahrheit und Nothwendigkeit ermangelnde Sphäre versezt.

Diesem Zustand eines erhöhten Selbstbewuſstseyns, der Selbstbeschauung, der dem irdischen Thun und Treiben abgestorbenen und in das göttliche Wesen versunkenen Seele, worin das Wesen der Indischen Buſse besteht, entspricht bei den Griechen theils die Apollinische Begeisterung, theils die Dionysische Ekstase, nur daſs sich der lebensvollere, regere Grieche einen solchen Zustand nicht als einen völlig ruhigen, sondern nur als einen bewegten

wie die Räder eines Wagens, auf der Stufenleiter der Geburt, des Wachsthums und der Auflösung, sich in dieser Welt herumschwingen läſst, bis sie die Seligkeit verdienen."

*) Dies glauben wir behaupten zu dürfen, wenn auch gleich nach dem Brahmaismus das ganze Leben eines Wiedergeborene der Buſse geweiht seyn sollte. Uebrigens wird die ethische Bedeutung der Buſse oder Wiedergeburt besonders auch noch dadurch aufgehoben, daſs sie eigentlich nur als ein Vorrecht der drei obern Kasten anzusehen ist, bei welchen die Einweihung und feierliche Ertheilung der besondern Unterscheidungszeichen der Kaste für eine zweite und zwar geistige Geburt gilt. Nur diesen kommt das Lesen des Veda zu. Majer Brahm. S. 137.

denken konnte. Hier wie dort ist die Anregung eines höheren von dem Göttlichen erfüllten Bewufstseyns das Princip, von welchem aus der Mensch in ein neues inniges Verhältnifs zu der Gottheit treten kann. Auch die Ascese, welche, als Mittel den Geist von dem Sinnlichen abzuziehen, damit in Verbindung gesezt wurde, ist den Griechen nicht unbekannt geblieben. Denn was sie die Bacchische, Orphische, oder auch Pythagoreische, Aegyptische Lebensweise nennen, cfr. Herod. II. 81., hat offenbar seinen Ursprung aus Indien genommen. Der Bacchiker und Orphiker mufste sich alles dessen, was die sinnlichen Triebe nährt, und der materiellen Natur angehört, namentlich aller thierischen Nahrung enthalten *): Cfr. Eurip. Hippol. v. 949. *δι᾽ αψυχȣ βοτας σιτοις καπηλευ᾽, Ορφεα τ᾽ ανακτ᾽ εχων βακχευε.* Aus einer andern Stelle des Euripides, einem Fragment seiner Cretenser bei Porphyr. De Abstin. IV. p. 366. Ed. Rhoer. sehen wir, dafs eben an diese Enthaltung von thierischer Speise das rohe Fleisch erinnern sollte **), wel-

*) Dahin gehörte auch das Verbot, wollene Kleider zu tragen. Herod. II. 81. Nicht aus dem Thierreich, sondern aus dem Pflanzenreich sollte die Kleidung genommen seyn, vgl. Herod. II. 81. und was Clemens Al. in der obigen Stelle über die Sarmanen sagt. Vielleicht hat auch der Poley-Trank, *κυκεων*, welchen Demeter H. v. 206. mit Verschmähung dss Weins sich geben liefs, ascetische Bedeutung.

**) Gerade so, wie Llorente in der Geschichte der Inquisition aus einer Urkunde meldet, dafs einem, der Kezerei abgeschworen hatte, zur Bufse geboten ward, sich alles Fleisches, Käses, und aller Eierspeisen, überhaupt alles dessen, was aus dem Thierreich kommt, zu enthalten, sein ganzes Leben lang, die Ostern- Pfingst- und Christfeiertage ausgenommen, an welchen Tagen ihm gerade befohlen wurde, dergleichen zu essen, zum Zeichen des Abscheues vor seiner Kezerei.

ches man bei feierlichen Opfermalen geniefsen mufste (ωμοφαγȣς δαιτας τελεσας). Vgl. Creuzer Symb. Th. III. S. 388. Man bezog darauf auch den Frevel der Titanen, die von dem Fleische des Dionysos gekostet hatten. *Τα περι τον Διονυσον μεμυθευμενα παθη τȣ διαμελισμȣ, και τα Τιτανων επ' αυτον τολμηματα, γευσαμενων τȣ φονȣ, κολασεις τε τȣτων και κεραυνωσεις, ανηγμενος εστι μυθος εις την παλιγγενεσιαν· το γαρ εν ἡμιν αλογον, και ατακτον, και βιαιον, ȣ θειον αλλα δαιμονικον, οἱ παλαιοι Τιτανας ωνομασαν, και τȣτο εστι κολαζομενȣ και δικην διδοντος.* Plut. De Esu carn. Orat. I. fin. Unser Leib ist zwar ein Dionysischer Leib, aber auch ein Titanischer, weil wir aus der Asche der verbrannten Titanenleiber geschaffen sind, die Titanen aber vom Fleische des Dionysos gekostet hatten. Das Rohe der menschlichen Natur, das sich durch die Begierde des Fleischessens äufsert, ist das Titanische in uns, und wie die Titanen für ihren Frevel von Zeus mit dem Blizstrahl bestraft wurden, so mufs auch der rohe, Titanische Trieb in uns gebändigt und durch Enthaltsamkeit und Palingenesie geläutert werden. Vgl. die Stelle aus Olympiodor ad Plat. Phaed., die Wyttenbach p. 134. anführt. Die Kureten dagegen, welche um den jungen Dionysos, wie um den jungen Zeus in Creta (denn Dionysos ist ja nur das sichtbare Abbild seines Vaters Zeus) ihre Tänze unter dem heiligen Klange des Erzes aufführen, sind der Gegensaz gegen die Titanen, das Bild des geordneten, harmonischen, reinen Lebens in Gott. Vgl. Creuzer Symb. Th. II. 768. III. 388. 390.

Wenn wir nun von den Indischen Büfsenden auf die Griechischen Heroen übergehen, so mag dies zwar eine für den ersten Anblick auffallende Zusammenstellung seyn, sie zeigt sich aber sogleich nur als eine andere Form desselben Gegensazes, welchen

wir bisher immer zwischen der Indischen und Hellenischen Religions-Ansicht wahrgenommen haben. Denken wir uns jenen ersten Moment, von welchem die ganze Heilsordnung des Menschen ausgeht, als ein reines Gefühl, als das Gefühl der Sehnsucht, aus der Tiefe der Endlichkeit, aus dem Zustand der Sünde und des Todes, wieder heraufzukommen zur lichten Höhe, überzugehen in den Zustand eines höheren, idealen, seligen Lebens, so kann dieses Gefühl, welches an und für sich in allen Religionen dasselbe ist, indem ja das Gefühl überhaupt in den Mittelpunct des ganzen geistigen Organismus des Menschen fällt, eben so gut eine speculative als eine praktische Richtung nehmen. Auf die speculative Seite wendet es sich, wie wir gesehen haben, in der Indischen Religion, es wird zu ſeiner Contemplation, zu einer intellectuellen Anschauung und Erkenntniſs, und die eigene Thätigkeit des Menschen äuſsert sich dabei nur negativ, d. h. nur dadurch, daſs sie sich in sich selbst zurückzieht, und alles Individuelle und Selbstische hemmt und aufhebt, damit das göttliche Seyn (welches jedoch nach dem idealistischen Princip zugleich auch wieder die menschliche Ichheit selbst ist) ungetheilt den ganzen Inhalt des Bewuſstseyns ausfülle. Der Culminations-Punct dieses Gefühls ist daher der in sich selbst gekehrten Seele völlige Ruhe in Gott, deren äuſseres Bild jene einsiedlerisch von der Welt abgezogene Lebensweise ist. Wendet sich dagegen jenes Gefühl auf die praktische Seite, regt es den Willen zur Thatkraft auf, so soll die Vereinigung mit Gott, die das lezte Ziel jeder Heilsordnung ist, durch eine Reihe von Thaten erstrebt werden, in welcher die dem Menschen durch göttlichen Ursprung inwohnende individuelle Kraft sich positiv äuſsert, und ethisch zum Göttlichen hinanbildet. Dies ist das heroische Thun der Helle-

nen. Den Zusammenhang, in welchem das Heroen-Wesen der Griechen mit jenem religiösen Grundgefühle steht, dessen Ausdruck die Griechische Naturreligion hauptsächlich in die Demeter-Persephone gelegt hat, sehen wir deutlich aus der Leidens-Geschichte dieser Göttin. Wie schon die Aegyptische Isis in Byblos, wo sie den Sarg des Osiris sucht, den neugeborenen Königssohn, dessen Erzieherin sie wird, durch die Gluth der Flamme von den irdischen Schlaken läutern und zum unsterblichen Gott erheben wollte, so nahm auch die Griechische Demeter nach dem Homerischen Hymnus im Zustande ihrer tiefsten Trauer und Erniedrigung mit dem Eleusinischen Königssohn Demophoon das Gleiche vor. Aber hier wie dort vereitelt die Schwachheit und Zaghaftigkeit der menschlichen Natur, Unglaube und Neugierde, das Verborgene zu sehen, das göttliche Vorhaben. Demeter gibt das Kind der Erde zurück, und bezeugt mit strafendem Ernst bei der Stygischen Fluth Hymn. v. 260:

> Wahrlich! auf ewige Zeit unalternd stets und unsterblich,
> Hätt' ich den Knaben gemacht, und himmlischen Ruhm ihm ertheilet,
> Nimmer anjezt entrinnt er dem Tod und dem grausen Verhängnifs.
> Himmlischer Ruhm doch begleitet ihn stets, denn sieh' auf dem Schoose
> Hab' ich getragen das Kind, und es schlummerte süfs mir im Arme.

Der Mensch ist zwar seiner Natur nach nicht fähig, unmittelbar der göttlichen Natur theilhaftig zu werden, es verbietet dies ein ewiges, nothwendiges Naturgesez, darum offenbart sich die bisher verhüllte Göttin gerade in diesem entscheidenden Moment in ihrer wahren die schwache Menschheit niederdrückenden Majestät, aber es liegt dennoch in ihm die

Kraft, das Göttliche zu erstreben. Die Läuterung durch Feuer, wenn sie auch gleich nicht gelingt, ist doch die Weihe für die höhere Bestimmung des Menschen, sie zeigt als Symbol den Weg, auf welchem der Mensch zu der göttlichen Natur gelangen kann. Dies führen die unmittelbar darauf folgenden Verse auf folgende Weise weiter aus:

Drum mit den Jahreszeiten, nach rollender Jahre Vollendung,
Werden ihm Krieg und entsezliche Schlacht die Eleusischen Kinder
Unter einander erregen auf immerwährende Zeiten.

Diese bedeutsamen Verse sind neuerlich als Veranlassung des bekannten Briefwechsels zwischen Creuzer und Hermann, und der Darlegung einer für die Mythologie höchst wichtigen Differenz der Ansichten um so merkwürdiger geworden. Wir sind vollkommen überzeugt, dafs die Deutung, die der geistreiche Mytholog diesen Versen gegeben hat, eine der glücklichsten und treffendsten ist. Es ist eine sehr sinnreiche Idee, diesen ewigen Krieg in Eleusis von immer wiederkehrenden Festkämpfen und Jahresspielen zu verstehen, und diese selbst als ein Symbol von dem Kampfe des Geistes mit der Materie oder dem Fleische, der Vernunft mit der Sinnlichkeit, wodurch der Mensch sich zum Göttlichen läutert, wie der Säugling durch Entziehung der materiellen Kost, durch Feuer geläutert werden sollte, anzusehen. Wir können dieser Erklärung um so mehr unsern ungetheilten Beifall geben, da ihr, wie wir hoffen, unsere obige Entwicklung der in dem Mythus von Demeter und Persephone enthaltenen Ideen eine noch festere Grundlage gibt. Eine nicht geringe Bestätigung gibt ihr iedoch Creuzer selbst sowohl durch das Zeugnifs des Porphyrius, nach welchem die Priester in Eleusis Weisheitsliebende und Kriegsliebende waren, als

auch durch Vergleichung ähnlicher symbolischer Kämpfe an andern Orten. Schon in Aegypten wufste man von einem Krieg dieser Art an den Tempeln. Herod. II. 27. Noch mehr aber gehört hieher, was Pausanias VIII. 15. von den Pheneaten in Arkadien erzählt, dafs nemlich am grofsen Jahresfeste der Eleusinischen Demeter der Priester, welcher, mit der Maske der Demeter angethan, die Göttin selbst vorstellte, mit Stäben τȣς επιχϑονιȣς schlug, d. h. die, welche auf der Erde leben, die Irdischen, die Menschen. Dabei wird noch bemerkt, dafs die Demeter den Pheneaten zwar andere Früchte in Fülle gebracht hatte, nur keine Bohnen: diese nicht, weil sie eine unreine, materielle Nahrung waren, die sich für die reinere, geistige Lebensweise nicht ziemte. Paus. I. 1. Herod. II. 37. Vgl. Creuzer Symb. Th. IV. 259 — 269. Auch hier sehen wir also ein Bild jenes Kampfes, welchen der Mensch kämpfen sollte, um dem edlern, bessern Princip seines Wesens, dem Geiste, den Sieg über das Irdische und Sinnliche zu verschaffen. Für welchen Zweck dieser Kampf geschah, deutet die auf die Ankündigung dieses Kampfes unmittelbar folgende Anordnung der heiligen Weihen der Demeter an. Die Hoffnung eines höheren Lebens, der einstigen Wiederaufnahme in die ideale Welt, die die heiligen Weihen, und das Dogma von dem Verschwinden und Wiedererscheinen der Gottheit als göttliche Offenbarung dem Menschen nahe legten, konnte nur dann für ihn in Erfüllung gehen, wenn er durch eigene Kraft den Sieg des Geistes über die sinnliche Natur zu erringen strebte.

Dieses Streben nach einem höheren Seyn, nach dem Göttlichen, zu welchem der Mensch durch das Bewufstseyn einer in seiner Natur liegenden edleren, geistigen Kraft berufen ist, wodurch er nach den Worten der Demeter in dem Homerischen Hymnus,

ungeachtet er dem Verhängniſs des Todes unterliegen muſs, dennoch ewigen Ruhm sich gewinnen kann, stellt sich uns in seiner reinsten Erscheinung in denjenigen Wesen dar, welche die Griechische Mythologie Heroën nennt. Diese müssen wir demnach hier etwas näher betrachten. Wir müssen, um vorerst ihren Begriff zu bestimmen, zwei Classen derselben unterscheiden. In die eine Classe sezen wir überhaupt die Menschen einer groſsartigern Vorzeit, welche durch auſserordentliche Kräfte und Thaten und durch andere Vorzüge, welche der religiöse Volksglaube, und die mit der Zeitferne stets wachsende Verehrung ihnen zuschrieb, wie z. B. längere Lebensdauer, gröſsere Leibesgestalt, cfr. Herod. I. 163. 68. Il. I. 206. sq., in dem Grade der Welt der Götter näher stunden, in welchem sie über das gewöhnliche Maas der spätern herabgekommenen Menschheit emporragten*). Es sind dies die Heroën, wie sie Hesiod in dem Abschnitt von den Weltaltern Hausl. v. 156. sq. als das vierte Geschlecht beschreibt, namentlich die von der epischen Sage besungenen Kämpfer an dem siebenthorigen Thebä, und um die Mauern Ilions. Eine andere mit der erstern nicht zu vermengende Classe machen diejenigen Wesen aus, bei welchen die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen, die bei den Heroen der erstern Classe, wenn sie auch gleich Halbgötter genannt werden Hes. v. 157. Hom. Il. XII. 23., doch nur einen unbestimmten und schwebenden Sinn hat, auf einem bestimmtern und wesentlichen Begriffe beruht. Dahin gehören vor allen andern die zwar mit einer sterbli-

*) So hieſsen, um nur dies anzuführen, die Perser der Vorzeit Αρταιοι d. h. die Groſsen, Her. VII. 61. Vgl. Abth. I. S. 63. Creuzer. I. S. 736.

chen Mutter erzeugten, aber mit Götter-Würde umgebenen hohen Söhne des Zeus, Perseus, Herakles und Dionysos. Daſs dieser leztere Begriff für die religiöse Betrachtung der wichtigere ist, ist von selbst klar, und daſs das religiöse Moment, welches er enthält, ein für die Griechische Religion eigenthümliches ist, ist sogleich daraus abzunehmen, daſs wir den eigentlichen Begriff der Heroën nur bei den Griechen finden. Dem Aegyptischen System waren, wie wir aus Herodots bestimmter Angabe wissen, die Heroën fremd. Als der Geschichtschreiber Hekatäos, erzählt Herodot II. 143., vor den Priestern des Zeus im Aegyptischen Thebä sein väterliches Geschlecht im sechzehnten Glied zu einem Gott hinaufführte, wollten es die Aegyptier dem Griechen nicht gelten lassen, daſs ein Mensch von einem Gott abstamme. Sie führten ihn vor eine Reihe von Bildern von dreihundert fünf und vierzig Priestern, die im Innern des Tempels aufgestellt waren, und behaupteten, daſs von allen diesen immer ein Piromis von einem Piromis abstamme, und sie weder zu einem Gott noch zu einem Heros hinaufzuführen seyen. Und vor diesen Männern haben Götter in Aegypten geherrscht, die aber nicht mit den Menschen lebten. Der lezte derselben sey Horos, des Osiris Sohn, gewesen. Einen Gott in Menschengestalt habe es niemals in Aegypten gegeben, versichert er c. 142. Dasselbe geht aus der Untersuchung desselben Geschichtschreibers über das Verhältniſs des Griechischen Herakles zu dem Aegyptisch-phönizischen II. 43. sq. hervor. Das Resultat derselben ist: Herakles sey in Aegypten und Phönizien ein uralter Gott, und diejenigen Hellenen haben ganz Recht, welche dem Herakles einen doppelten Dienst erweisen, als einem Unsterblichen, und als einem Heros. Darauf folgt dann noch c. 50. der be-

stimmte Saz: *νομιζουσι Αιγυπτιοι ουδ' ἡρωσι ουδεν.* Wenn Creuzer Symb. Th. III. S. 59. diese Worte so erklärt: der Geschichtschreiber wolle blos sagen, die Aegyptier verrichten den Heroën keinen der unter den Hellenen hergebrachten Gebräuche, keine Todtenmale, keine Todtenopfer, weil Herodot wohl gewufst habe, dafs Aegypten Wesen hatte, die man nach Griechischem Begriff Heroën nennen konnte; so liegt dabey ein ganz schwankender Begriff der Heroën zu Grund. Aus den zuerst angeführten Stellen Herodots erhellt deutlich, dafs die Aegyptier deswegen den Griechischen Heroënbegriff nicht kannten, weil sie eine solche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur nicht anerkannten, wie sie der Grieche bei seinen Heroën im engern Sinn voraussezte. Wenn daher Herodot II. 50. behauptet, die Aegyptier haben durchaus keinen Heroën-Dienst, so ist die dadurch bezeichnete Verschiedenheit zwischen der Aegyptischen und Griechischen Religion nicht blos auf den Cultus, sondern zugleich auch, was ohnedies sehr genau zusammenhängt, auf den Begriff zu beziehen. Der Griechische Heroënbegriff fehlte ihnen. Dafs Herodot demungeachtet den Aegyptischen Osiris als einen leidenden und sterbenden Gott kennt, berechtigt keineswegs den Osiris als ein Wesen anzusehen, das nach Griechischem Begriff ein Heros genannt werden konnte. In dem Menschliches erduldenden Gott dachte sich der Aegyptier darum doch keine wirklich menschliche Natur. Wurde doch selbst bey den Griechen der dem Aegyptischen Osiris gerade hierin so genau entsprechende Dionysos eben in der Geschichte der Leiden, die er als Zagreus erduldet, nicht der Sohn der Semele, sondern der Sohn des Zeus und der Persephone genannt, auf welcher Unterscheidung ja Creuzer selbst strenger

als eigentlich nöthig ist, besteht*). Dafs Plutarch De Is. c. 22., wie Creuzer bemerkt, auch die Nachricht hat, Osiris und Typhon seyen einst Menschen gewesen, kommt hier, wo wir nicht nach den verschiedenen Ansichten über den mythischen Glauben in der spätern Zeit, sondern nach dem alten Nationalglauben der Aegyptier fragen, billig gar nicht in Betracht. In demselben Zusammenhang bey Plutarch De Is. c. 25. wird der Begriff, welchen Creuzer a. a. O. von den Heroen voraussezt, einfach dadurch widerlegt, dafs Plutarch, um der Annahme auszuweichen, Osiris, Isis und Typhon seyen entweder leidende Gottheiten oder Menschen gewesen, von der Meinung spricht, sie seyen grofse Dämonen. Dämonen nennt er sie, welche, wie ja Creuzer selbst treffend unterscheidet, eben so wenig Heroën sind, als die Halbgötter des Manetho geradezu dafür zu halten sind, um deren willen ebenfalls Creuzer den Aegyptischen Heroënbegriff nicht aufgeben will. cfr. Comment. Herod. P. I. p. 204. coll. 210. Wir müssen uns darüber um so mehr wundern, da Creuzer den Widerspruch ganz übersehen zu haben scheint, in welchen er über jener Stelle bey Herodot II. 50. mit sich selbst gerathen ist. Nach der Deutung dieser Stelle kannten zwar die Aegyptier Heroën im Griechischen Sinne, aber es waren bey ihnen nicht, wie bey den Griechen, Todtenopfer gebräuchlich, und doch nimmt Creuzer sowohl Comment. Herod. p. 183. als Symb. Th. I. S. 263. aus der „classischen Stelle" des Diod. I. 22. die Behauptung ganz unbedenklich auf, dafs

*) Unrichtig ist demnach auch schon deswegen die Behauptung Symb. Th. I. S. 297.: dafs nach Griechischem Volksglauben nur ein Mensch oder ein Halbgott Menschliches erdulden konnte, und dafs darum auch der Griechische Osiris-Dionysos von einer sterblichen Jungfrau geboren werden mufste.

die Aegyptischen Priester dem in Philä begrabenen Osiris aus dreihundert und sechzig Schalen ein feierliches Todtenopfer von Milch mit Anrufungen und Gebeten dargebracht haben. Wie stimmt dies mit der doch gewiſs eben so classischen Stelle Her. II. 50. zusammen? Zuerst also läſst Creuzer den Heroenbegriff der Aegyptier stehen, und spricht ihnen bloſs den Todtencultus ab, dann aber wird auch dieser wieder angenommen, und somit Aegyptisches und Griechisches Heroënwesen völlig identificirt, ungeachtet nach Symb. Th. III. S. 59. die Frage, ob denn die Aegyptier auch Heroën hatten, zu verneinen ist. Der Ausweg ist ganz einfach dieser: der Griechische Heroënbegriff, wenn er richtig bestimmt wird, ist auf den Aegyptischen Osiris nicht, wie Creuzer meint, anzuwenden, weil Osiris dem Aegyptier kein aus menschlichem Geschlecht erzeugter Gott war, so wenig, als ein anderes seiner Götterwesen.

War aber aber dies überhaupt Orientalische Vorstellung? In dem Persischen Systeme wenigstens ist von dem Griechischen Heroënbegriff, wenn wir ihn, wie hier nothwendig ist, in seiner Schärfe festhalten, nichts vorzufinden, wie schon daraus folgt, daſs der Begriff menschlicher Zeugung, auf welchem der Heroënbegriff beruht, in dieser reinen Lichtreligion keine Stelle findet. Dschemschid z. B. ist zwar einer der glänzendsten Lichthelden, aber eine engere Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur dachte man sich in seiner Person nicht. Mithras dagegen ist nur ein Gott. Am meisten kommen hier die Indischen Verkörperungen Vischnu's in Betracht. Als Rama wird Vischnu von Kushilya, der Gemahlin des Königs Dscharata, als Krischea von Dewagui, Schwester des Königs Kamsa, geboren. Die Vermenschlichung der Gottheit durch menschliche Geburt kommt zwar, wie denn überhaupt der Indische Polytheismus

dem Griechischen besonders nahe verwandt ist, dem Griechischen Heroënbegriff etwas näher, sie ist aber auch wieder von demselben sehr verschieden. Es ist eine so vage, abnorme, grotesk wunderbare Verbindung des Göttlichen und Menschlichen, daſs daraus noch kein fester dogmatischer Begriff abstrahirt werden kann, und da Vischnu ebensogut in Thiergestalt als in Menschengestalt sich verkörpert, so läſst sich auch schon deswegen das eigenthümliche religiöse Moment, das im Heroënbegriff zu suchen ist, hierin noch nicht recht erkennen.

Wir kommen demnach auch von dieser Seite wieder auf die Behauptung zurück, daſs der Heroënbegriff eine der Griechischen Religion eigenthümliche Idee ist. Worin besteht nun aber der religiöse Gehalt derselben? Daſs der Mensch das Bewuſstseyn des Göttlichen in sich trägt, daſs er schon darum göttlicher Natur ist, ist eine allen Religionen gemeinschaftliche Idee. Wird aber das Verhältniſs des Göttlichen zum Menschlichen nur als eine Objectivirung und Verendlichung des Göttlichen betrachtet, wobey sich, wie in der Indischen Ansicht, das Menschliche zum Göttlichen nur ungefähr so verhält, wie sich der Schatten mit dem Licht verbindet, wie das Positive immer auch seine negative Seite hat, so ist diese Verbindung eine höchst einseitige. Das Menschliche verschwindet als ein völlig Unselbstständiges in dem unendlichen Abgrunde des göttlichen Wesens, der Mensch ist sich selbst nur ein Gedanke der göttlichen Intelligenz, und hat nur insofern eine wahre Wesenheit, sofern er sich nicht seiner selbst, sondern nur des göttlichen Seyns bewuſst ist. Da nun aber, wie wir gesehen haben, die Griechische Religion die menschliche Natur in ihrem Verhältniſs zur Gottheit aus dem Gesichtspuncte der Freiheit, Selbstständigkeit, der ethischem Individualität betrachtet, so

kann auch der höchste Grad der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen nur als die Vereinigung zweier Naturen, einer göttlichen und menschlichen in der Einheit einer Person gedacht werden. Nur bey dieser Voraussezung ist der Mensch in dem Grade göttlichen Wesens, in welchem er sich zugleich seiner eigenen selbstständigen Ichheit bewuſst ist. Und da nun ferner das Bewuſstseyn der Persönlichkeit in dem Bewuſstseyn einer lebendig thätigen Kraft besteht, so kann auch die Erhebung des Menschlichen zum Göttlichen, jene vollkommene Vereinigung mit der Gottheit, die das lezte Ziel jedes religiösen Lebens ist, nicht bloſs darin bestehen, daſs der Mensch das höhere absolute Bewuſstseyn in sich erweckt, und demselben sich hingibt, sondern nur darin, daſs er die ihm inwohnende göttliche Kraft durch göttliches Thun und Wirken ethisch äuſsert und entwikelt. Dieſs ist die religiöse Seite des Griechischen Heroënbegriffs. Die Heroën sind ebenso gut Menschen als Götter, und das Göttliche, das vom Vater her in ihnen liegt, kann als ein erst sich entwickelnder Keim nur durch die Thaten, durch welche sie sich auf Erden verherrlichen, in den Schoos der Gottheit sie wieder zurückführen, von welchem sie ausgegangen sind. So äuſsert sich jene in der Tiefe der menschlichen Natur liegende Sehnsucht, aus der Endlichkeit des realen Seyns zum Idealen zurückzukehren, wenn sie mit dem Gefühle der Freiheit sich verbindet, und auf die Seite der practisch - thätigen Willenskraft sich hinüberwendet. Nur durch göttliches Handeln kann der Mensch zur Gottheit gelangen, göttlich handeln aber kann er, weil er nicht bloſs menschlicher, sondern auch göttlicher Natur ist. So sind die Heroën die leuchtenden Vorbilder des ethisch-religiösen Strebens, die siegreichen Kämpfer auf der bald lichten, bald dunkeln Bahn, die von der

Erde zum Himmel führt. Was Horaz schön so ausdrückt Od. III. 3.:

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium,
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida, —

Hac arte Pollux et vagus Hercules
Enisus, arces attigit igneas;
Quos inter Augustus recumbens
Purpureo bibit ore nectar:

Hac te merentem, Bacche Pater, tuae
Vexere tigres, indocili jugum
Collo trahentes: hac Quirinus
Martis equis Acheronta fugit.

das ist die wahrhaft religiöse Ansicht der Griechisch-römischen Heroën-Idee. Dieſs ist die ethische Anwendung, die auch die Griechischen Dichter häufig von der Heroën-Idee machen, vornemlich Pindar, wenn er die Sieger in den Kampfspielen durch die Erinnerung an die Thaten der Heroën in seinen Gesängen verherrlicht. Und wenn auch bei Homer die Heroën der Troischen Vorzeit an der Spize einer niedriger stehenden Menschheit in den Schlachten voranleuchten, erscheinen sie nicht ebenso, wie es sich aus der dogmatischen Bestimmung des Heroënbegriffs ergibt, als Muster und Vorbilder des edleren Strebens, das sie als ισοθεοι, διογενεις, διοτρεφεις beurkunden? Fragen wir hier aber noch, wie denn die Heroën die ethischen Vorbilder des menschlichen Strebens und Handelns seyn können, da sie so hoch über der gewöhnlichen Menschheit stehen, da ihre Thaten im Grunde ebenso sehr aus der eigentlichen Mitte des Lebens in eine ungemessene Weite hinausschweifen, als sich, nur auf der entgegengesezten,

negativen Seite, die Indische Ascese von derselben entfernt; so ist auf diese Frage nicht bloſs, was das Nächste ist, zu antworten, daſs die Heroën eben darum, weil sie Ideale sind, auch in einer idealischen Ferne und Erhabenheit erscheinen müssen, sondern es ist auch die Anwendung deutlich nachzuweisen, die der Griechische Mythus von dem Heroën-Ideal auf das menschliche Leben selbst macht. Daran müssen wir nemlich offenbar denken, wenn wir die Heroën der ältesten Vorzeit, unter welchen selbst schon die oben genannten zwei Classen zu unterscheiden sind, in der allmähligen Folge der Geschlechter in die Menschheit der Gegenwart und wirklichen Erfahrung übergehen sehen. Wie im Heroischen Göttliches und Menschliches verbunden ist, so verflieſst nun auch das Heroische mit dem eigentlich Menschlichen, und das Göttliche der Heroën ist der göttliche Antheil jeder Menschennatur. So stehen sie dem Menschen eben so nahe als ferne, wie es die Natur eines ethischen Ideals mit sich bringt. Daſs übrigens dieses Ideal nur in dem Sinne ein ethisches ist, in welchem überhaupt in der Naturreligion der Begriff des Ethischen sich entwickelt hat, darf kaum bemerkt werden. Die Thaten der Heroën sind ihrer äuſseren Erscheinung nach nur Thaten der physischen Kraft, einer oft rohen Gewalt, eines kühnen, kriegerischen, abentheuerlichen Muthes. Aber man übersehe auch nicht, wie sich in ihnen zugleich ein reges edleres Streben, aufopfernde Liebe für das Vaterland und die Menschheit, ausharrender, keine Gefahr scheuender Muth für die einmal erkannte und übernommene Pflicht, heiliger Gehorsam gegen den Willen und die Gebote der Gottheit, und überhaupt eine Gesinnung, die ihrem innern Princip nach eine rein sittliche ist, zu erkennen gibt. Das ethische Ideal, das die Griechische Heroënwelt aufstellt, ist

um so vielseitiger und beziehungsreicher auf die verschiedenen Verhältnisse des menschlichen Lebens, je zahlreicher und mannichfaltiger die Wesen sind, in welchen es sich ausgeprägt hat, und wenn auch eben diese Vielheit von Gestalten noch von dem Schwanken der Begriffe über das wahre ethische Urbild der menschlichen Vollkommenheit, welches seiner Natur nach nur Eines seyn kann, zeugt, so ist dagegen auch nicht unbemerkt zu lassen, wie sich in diesem bunten Wechsel der einzelnen concreten Erscheinungen doch auch bereits ein Hinstreben zur nothwendigen abstracten Einheit hervorthut. Betrachten wir nur jene drei grofsen Heroën, die Söhne des Zeus, Dionysos, Perseus, Herakles, die uns auch hier statt aller gelten können. In Dionysos tritt das Menschliche gegen das Göttliche noch zu sehr zurück. Er ist der glückliche Göttersohn, welchem der Sieg nie schwer wird, der lebensfrohe, jugendlich blühende Held, das Vorbild aller begünstigten Sieger. Auch in Perseus haftet das göttliche Ideal zu wenig an dem Boden der Wirklichkeit. Er ist der Luftkämpfer gegen die Ausgeburten der Finsternifs zwischen Erde und Himmel. Herakles dagegen tritt mit aller körperlichen Consistenz auf der breiten Basis des Lebens auf, so viele und so ruhmvolle Arbeiten hat keiner durchgekämpft, einen so duldenden prüfungsreichen Gehorsam hat keiner, wie er, bestanden. Er ist der Inbegriff jeder heroischen Tugend und hat die Krone aller Heldenkämpfe davongetragen. Wir brauchen hier nur an die oben gegebene Skizze der gerade diese Seite so schön beleuchtenden Buttmann'schen Abhandlung über den Herakles zu erinnern, deren Hauptsäze, die wir damals von dem Ganzen nicht trennen wollten, hier erst ihren eigentlichen dogmatischen Zusammenhang erhalten. Der Leser wird von selbst bemerkt haben, wie treffend

Buttmann die Ausdrücke gewählt hat, um die Annäherungspunkte des Griechischen Heroën-Ideals an das Christliche Ideal der höchsten ethischen Vollkommenheit des Menschen zu bezeichnen. In Herakles geht uns endlich auch erst die wahre Bedeutung der Feuerläuterung auf, durch welche Isis und Demeter die ihrer Pflege anvertrauten Königssöhne, durch welche Thetis ihren mit dem sterblichen Vater erzeugten Sohn verherrlichen wollte. Ohne Mitwirkung der eigenen Kraft und Selbsständigkeit des Menschen, ohne Mühe und Anstrengung, die das Loos der Sterblichen, aber auch das erste Gesez seiner geistigen Natur ist, kann der Mensch nicht zum Göttlichen gelangen, aber es wohnt in ihm ein ätherischer, göttlicher Funke, der ihn für den Himmel weiht, und wenn er diesen durch rastloses edles Streben nährt und pflegt, so wird er einst als helle Flamme hervorbrechen, auf welcher sich der der irdischen Materie entfesselte und geläuterte Geist zu seiner wahren Heimath emporschwingt. Das ist der herrliche Flammentod des Herakles auf dem Oeta, seine Aufnahme in den Olympos *).

Es mufs wohl jeder Unbefangene gestehen, dafs der Griechische Heroënbegriff es ist, worin sich uns die alte Naturreligion in ihrer reinsten und geistigsten Seite darstellt. Hier, wenn irgendwo, hat sie sich zu einem ethischen Character erhoben, und die

*) Als das geistige Princip im Gegensaz gegen das sinnliche bezeichnet den Herakles auch der Mythus von seinem Liebling Hylas, der von den Nymphen (der sinnlichen Natur) geraubt und in das Wasser hinabgezogen wurde. Sein Name (von $\acute{\upsilon}\lambda\eta$) und sein Schicksal gibt ihm ganz die Bedeutung des Narcissos. Er ist nur des Gegensazes wegen mit Herakles verbunden. S. Apollon. Argon. I. 1207. sq. Apollod. I. 9. 19.

menschlich-freie Persönlichkeit des knechtischen Zusammenhangs mit der äuſsern Natur entbunden. Edel und freigeboren steht der Griechische Heros vor uns, im hohen Bewuſstseyn seiner innern Gotteskraft. Es ist nicht bloſs eine Natur-Anschauung, in welcher uns das Bewuſstseyn des Göttlichen erwekt wird, in seiner eigenen Natur trägt er es, der freie Menschensohn. Die beiden Momente, ohne welche die Erlösung des Menschen aus dem Irrsal und Elend der Endlichkeit nicht gedacht werden kann, die göttliche Einwirkung und die menschliche Mitwirkung, stellen sich uns in den Griechischen Heroën dar. Sie sind die sinnlichste Offenbarung des Göttlichen, die ins Fleisch geborene Gottheit selbst, sie sind die Horte und Heilande, die die vielfache Noth des physischen Lebens lindern, die milden Geber jeder guten Gabe, die von oben kommt, und das Herz des armen Sterblichen erfreut, sie sind die Abwehrer des Uebels, sie kämpfen und ringen gegen den stets drohenden Untergang der äuſsern Natur, sie wehren und wachen, damit das Leben stets über den Tod siege, und der Menschheit stets neu aufgehe der holde Tag der Sonne und des Lichtes. Aber es ist dies nur ihre physische auf das äuſsere Leben gehende Seite, und ihre ethische tritt hervor, so wie es den groſsen Kampf gilt, in welchem der Mensch durch eigene Kraft und Thätigkeit das Göttliche erstreben soll. Durch das hohe Vorbild, das sie als Genossen der Menschheit, als sterbliche Söhne gegeben haben, entflammen sie den in jeder Menschennatur schlummernden Funken des Göttlichen, und durch die Krone des Sieges, die sie am Ziele umstrahlet, ziehen sie die ihnen nachringende schwache Menschheit mit mächtigem Drange zu sich, zu derselben Bestimmung hinan. Auf dieselbe Weise stellt auch das Christenthum in der heiligen Person seines Erlösers die beiden oben genann-

ten Momente aller Heilesordnung dar. Es ist der ins Fleisch geborene Sohn des ewigen Vaters, der vom Tode Auferstandne, der den ewigen Sieg des Lebens über Tod und Grab, der Gnade über die Sünde verkündigt und in seiner göttlichen Person factisch dargestellt hat. Aber er ist auch der wahre Gottmensch, der Genosse zweier Naturen, der Vielversuchte, der alle Schwachheiten der niedrigen Menschheit getheilt hat, um ein Vorbild zu lassen, dafs wir nachfolgen seinen Fufstapfen. Ist das Ethische der Grundcharacter des Christenthums, verräth die zum Ethischen hinstrebende Griechische Naturreligion diese Tendenz gerade hier aufs Unzweideutigste, so müssen auch hier die beiden grofsen Gegensäze aller Religion in ihre nächste Berührung kommen. Denken wir uns den im edleren Heroënbegriff der Griechen niedergelegten Keim des Ethischen in seiner allmäligen Entwiklung, denken wir uns die concreten Anschauungen des stets einer neuen Ergänzung bedürftigen Heroën-Ideals dahin ausgebildet, wo die Idee der ethischen Vollkommenheit in ihrer absoluten Wahrheit zum Bewufstseyn kommt, und darum auch alles Einzelne und Zerstreute der nothwendigen Einheit sich unterordnen mufs, so ist uns dadurch auch ein Begriff gegeben von der Verklärung der Naturreligion zum Christenthum. Jene ethische dem Christenthum eigene Einheit, auf welche wir im Gegensaz gegen die Naturreligion schon an andern Orten aufmerksam gemacht haben, tritt uns hier erst aufs Bestimmteste entgegen, da Christus als Gottmensch, als Ideal aller menschlichen Vollkommenheit seiner Natur nach nur als der eingeborene Sohn des Vaters, als der eine und ewige Erlöser gedacht werden kann. Er ist der Anfänger und Vollender, in welchem der Glaube an die Gnade Gottes, und das Vertrauen auf die eigene Kraft sich gegenseitig aufs Innigste durch-

dringen. Ist es von Interesse, bey den bedeutenderen Momenten auch die Uebergangspuncte der einen Religionsform in die andere zu bezeichnen, so darf hier wohl auch noch an das Verhältniſs des Judenthums zu der Naturreligion und dem Christenthum mit einem Worte erinnert werden. Was im Christenthum Christus als Erlöser ist, ist im Judenthum der Messias. So nahe aber der edlere, ethische Begriff des Messias der Idee des Erlösers im Christenthum schon wegen der Einheit der Idee steht, so nahe berührt auf der andern Seite den Griechischen Heroënbegriff der gewöhnliche Begriff des Jüdischen Messias, wenn er als furchtbarer Krieger, als Sieger über die Feinde des Volks Gottes, und als Wiederhersteller seiner irdischen Wohlfahrt geschildert wird. Nicht minder fällt die Idee des Messias recht eigentlich in die Mitte zwischen die Naturreligion und das Christenthum, wenn wir sie subjectiv betrachten. Was im Christenthum der zuversichtliche Glaube ist, ist in der Naturreligion die unbestimmte Sehnsucht. So war nun auch bey dem Juden die Idee des Messias, wenigstens wenn sie edler gedacht wurde, Gegenstand des Glaubens, zugleich aber auch nur die Sehnsucht nach einem erst Kommenden.

Wir haben oben auf die Indische Lehre sogleich die Griechische folgen lassen, um den hier stattfindenden Gegensaz sogleich desto reiner zu erhalten. Um so leichter läſst sich nun auch der vermittelnde Uebergang begreifen, welcher auch hier nicht ausbleibt, und durch die Persische Religion uns gegeben ist. Da nach der Ansicht derselben das endliche Seyn nicht blos Etwas negatives ist, der des Lichtes ermangelnde Schatte, sondern wenigstens vermöge der Personification ein Positives, das Princip der Finsterniſs selbst, so kann auch das auf die Aufhebung des Gegensazes gehende Gefühl nicht blos ein rein negati-

ves seyn, nur die Sehnsucht nach der Abwesenheit eines Zustandes, es wird selbst auch positiver, die eigene Persönlichkeit aufregender, practischer. Jene allgemeine Sehnsucht, worin sich die innerste Subjectivität der Naturreligion ausspricht, wird dem Perser zur Begierde des Streites. Streit ist der Grundgedanke, und das Grundgefühl der Persischen Religion. Daraus erwacht derselbe Thatendrang, der die Hellenischen Heroën begeistert, und die Persische Religion ist nicht minder eine heroische. In der Sage der Vorzeit streiten die Helden Irans gegen die Mächte der Finsternifs, und noch sehen wir auf den Ruinen von Persepolis Fürsten und Könige im Kampfe mit wilden Thieren. Es ist ein sehr treffender Gedanke von Creuzer, diese Persischen Thierkämpfe mit den Stierkämpfen und Stieropfern zusammenzustellen, die wir z. B. in Ephesus, zu Larissa in Thefsalien, namentlich aber in Attika bei den Eleusinien, und in Argolis als einen Cerealischen Gebrauch finden. Es sind Kämpfe eines edlen Strebens. Die Edelsten müssen das stärkste Thier bändigen, und am Altare der Gottheit niederbeugen. Symb. Th. IV. S. 288. Die Idee des heroischen Strebens und Handelns verbindet demnach die Persische Religion sehr genau mit der Griechischen, und insbesondere mit der Religion der Demeter, die den Menschen nicht blos mit den Früchten des Feldes ernährt, sondern auch geistig erzieht, und den Funken der Heldenkraft wekt, jener Demeter-Persephone, die selbst dem Namen nach eine Perserin ist, und aus der uralten Heimath des Akerbaus stammt. Den eigentlichen Heroënbegriff der Griechen hatten zwar die Perser nicht, aber sind nicht die Fervers, die göttlichen Urbilder, die dem Menschen lebendig inwohnen und nach welchen er sich idealisch bilden soll, im Grunde dasselbe, was die Griechische Religion durch die persönliche Vereinigung einer

göttlichen nnd menschlichen Natur ausdrükt? Jeder Mensch hat ebenso seinen Ferver, wie die Griechische Religion die Heroënnatur mit der allgemeinen menschlichen verfliefsen läfst. Ein neuer Beweis, in welcher nahen Verwandtschaft die Persische Religion durch ihre ethische Tendenz mit der Griechischen steht.

Uebrig ist nun nur noch eine kurze Bemerkung über das Verhältnifs der Dämonen und Heroën. Was die Dämonen als Untergötter und Genien in den Orientalischen Systemen sind, ergiebt sich aus Früherem von selbst. Sie sind eigentlich nur die Personificationen gewisser Begriffe und Naturkräfte. Auch den Griechischen Begriff der Dämonen haben wir schon früher berührt. Wenn wir zu der in der Einleitung zu diesem zweiten Theil gegebenen Etymologie noch hinzusezen, dafs man den Namen auch ableitet von *δαιω* wissen, oder *δαω*, *δαιω*, eintheilen, bestimmen, so läfst sich dies mit unserer Erklärung sehr gut vereinigen. Was nun die weitern Merkmale des Griechischen Begriffs betrifft, so bedeutet *δαιμων* vors erste überhaupt soviel als *θεος*, Gott, so z. B. Il. I. 222., die Athene gieng *εις δαιμονας αλλες*, dann aber das Göttliche, sofern es in einer subjectiven Beziehung gedacht wird. In diesem Sinn heifst *δαιμων* die göttliche Vertheilung und Bestimmung des Schiksals, der göttliche Einflufs auf Glük und Unglük, sofern die Gottheit dabei in einer besondern Beziehung zu Individuen gedacht wird, welche auf dem Standpunct des Individuums zwar dunkel und unbegreiflich bleibt, ihren Grund aber doch wieder in der Subjectivität und Individualität jedes Einzelnen haben mufs. Man mufs daher sagen, jeder Mensch hat seinen Dämon (*ὁ ειληχως ἡμας δαιμων*, s. Creuzer Symb. III. S. 79.), und es hängt daher auch mit dieser Bedeutung des Worts sehr genau zusammen die Lehre von den Römischen

Genien. Denn was ist der Genius anders, als die personificirte Individualität, der Geist jedes Einzelnen, sofern er objectiv über ihm steht, und subjectiv wieder er selbst ist, mit Beziehung auf die eigenthümliche Mischung des Angenehmen und Unangenehmen, die den Inhalt jedes Menschenlebens ausmacht, das Lebens-Schiksal und die Lebens-Ansicht? Cfr. Horat. Epist. II. 2, 183 — 89. 1, 144. Daher gibt es einen hellen und dunkeln, einen weissen und schwarzen, einen guten und bösen Genius, und was von bösen Dämonen da und dort bei den Griechen vorkommt*), namentlich in den Gesezen der Groſsgriechenländischen Gesezgeber Charondas und Zaleucus, beruht auf demselben Begriff. Man vergl. die Stellen bei Heyne Opus. Acad. II. p. 21. 85. 101. 105. Nur von diesem subjectiv-menschlichen Standpunct aus dachte sich der Grieche als Personification der doppelten Seite, die jede menschliche Individualität darbietet, zuweilen auch böse Dämonen. Cfr. Paus. VI. 6. An diese zweite Bedeutung des Worts knüpfen wir nun die schon früher gegebene Erklärung, nach welcher das Dämonische das Göttliche ist, sofern es, wie nach der zweiten Bedeutung, in die Subjectivität der Ansicht aufgenommen ist, aber zugleich ebendeswegen von seiner objectiven Realität mehr oder minder verliert. Dahin gehören die Dämonen Hesiod's Hausl. v. 121. sq., die Menschen des ältesten Geschlechts, nach dem

*) Dieser Vorstellung nähert sich Pindar sehr in einigen Stellen. Ol. XIII. 148. coll. 38. spricht er von einem *δαιμων γενεθλιος* (*ὁ θεος ὁ διοικων τον βιον απο γενεσεως* Schol.) Pyth. III. 60. von einem *δαιμων ετερος* Schol. *κακοποιος ὁ προς τον αγαθοποιον*. Nur ist die Personification nicht so ausgebildet, wie überhaupt der Begriff von *δαιμων* gewöhnlich zwischen dem abstracten Schiksal und dem concreten Genius schwebt.

Tode fromme Dämonen der obern Erde genannt, die Menschen der ersten Vorzeit, welchen beim ersten Erwachen des Selbstbewufstseyns der Geist, dessen sie sich bewufst wurden, sowohl der Menschengeist als der göttliche Geist war, und welche selbst auch in der spätern Vorstellung mit einer zwischen Göttlichem und Menschlichem unbestimmt schwebenden Wesenheit gedacht wurden. Objectives und Subjectives, Göttliches und Menschliches flofs hier ganz ineinander, wie aus Hesiod selbst, vergl. bes. v. 108. ganz deutlich erhellt. Eben dahin gehören die Gottheiten eines ältern von einem neuern antiquirten Glaubens, deren Existenz, sofern sie ihnen doch nicht ganz abgesprochen werden konnte, aus der Objectivität in die blofse Subjectivität der Vorstellung versezt wurde, die Kabiren im weitern Sinn, von welchen oben gesprochen wurde*). Um ihrer wesenlosen der blossen Subjectivität der Vorstellung anheimfallenden Wesenheit doch wenigstens eine Grundlage und Consistenz zu geben, wurden sie gewöhnlich, zumal da ohnedies die ältesten Gottheiten am meisten Naturgottheiten waren, als Kräfte der Natur, und zwar besonders der untern, verborgenen Natur gedacht, wobei die blofse Personification öfters sehr deutlich in die Augen fällt. Solcher Art sind alle jene Wesen, die man im Allgemeinen Kabiren nennen kann, aber auch die Hesiodeischen Dämonen erscheinen so, da sie v. 125. in dichten Nebel gehüllt das Erdreich um-

*) Sehr deutlich erscheint diese Bedeutnng des Worts in dem ganz gewöhnlichen Sprachgebrauch der Kirchenväter, die Gottheiten der alten durch das Christenthum abrogirten Religion nicht θεοι sondern blos δαιμονες zu nennen. — Mit Recht bemerkt Welker Aesch. Tril. S. 70. dafs Prometheus nach dem Sprachgebrauch der Alten am besten ein Dämon genannt werde, ein Heros ist er nicht, weil das Göttliche in ihm keinen éthischen Character hat. Vrgl. Abth. I. S. 392.

wandeln, und tellurisch als πλετοδοται Segen aus der Erde bringen. Daher werden die Dämonen auch mit den ländlichen Gottheiten, den Nymphen, Satyrn und dgl. zusammengerechnet. Sie sind mit diesen die Untergötter. Creuzer Symb. Th. III. S. 10. Von eben diesem Gesichtspunct aus, sofern die subjective Beziehung, in welcher das Göttliche zum Menschlichen gedacht wird, den Hauptbegriff des Dämonischen ausmacht, nennen die Philosophen, namentlich Platon in mehreren Stellen z. B. Epinom. Ed. Bekk. Vol. VIII. p. 360. Symp. Vol. IV. p. 428. die Dämonen Mittelwesen zwischen Gott und dem Sterblichen, geistige Wesen, deren Begriff nicht ebenso persönlich gedacht wird, wie der der Götter, so θεοι και δαιμονες Plat. Phaedr. p. 41. Damit hängt dann ferner auch der Gebrauch zusammen, den Philosophen besonders von der Dämonenlehre machten, indem sie da, wo die geläuterte philosophische Ansicht den gewöhnlichen Begriff von der objectiven Realität und Wirksamkeit der mythischen Götter nicht mehr zuliefs, den schwankenden und abstracten Begriff der Dämonen substituirten, deren Voraussezung sich auf Gründe der Vernunft zurükführen liefs. Cfr. z. B. Plut. De Def. orac. c. 12. sq.

Der Begriff des Heroischen, den wir nun in seinem Verhältnifs zu dem des Dämonischen zu bestimmen haben, fafst ebenfalls das Göttliche in einer besondern Beziehung zum Menschen auf, verbindet aber damit das volle Bewufstseyn der freien Kraft und Persönlichkeit. Je lebhafter das Selbstgefühl des Heros ist, desto lebhafter ist auch in ihm das Bewufstseyn des Göttlichen, so wenig verliert es in seiner Beziehung auf das Menschliche an Realität. Der Standpunct bei der Betrachtung des Dämonischen ist das Göttliche als ein Objectives, je näher es dem Menschlichen kommt, desto mehr verschwindet seine Realität, und es wird ein blos Subjectives. Bei dem Heroischen

aber ist das Göttliche gleich anfangs mit der ganzen Persönlichkeit des Menschen zusammengedacht; wie dort metaphysisch, ist es hier ethisch aufgefaſst. An Realität verliert das Heroisch-göttliche nur dann, wenn die Persönlichkeit des Heros nicht mehr die Trägerin des Göttlichen ist. Daher dachte sich der Volksglaube die Heroën nach dem Tode ebenfalls wie die Dämonen als tellurische, chthonische Wesen, als solche, die aus dem Schoose der vaterländischen Erde segensvoll wirken, und der Heroëndienst ist Todtendienst. Creuzer Symb. Th. III. S. 46. Es ist aber dies nur die eine Seite der Vorstellung, die reale, bei welcher von den zwei Naturen, die in Eine Persönlichkeit vereinigt waren, die menscliche mit einem gewissen Uebergewicht gedacht wurde, so daſs der Heros nach dem Tode nicht mehr dieselbe Wesenheit hatte, wie im Leben, während nach der andern, der idealen, im Tode die menschliche Natur zum bloſsen ειδωλον wurde (wie bei Herakles), die göttliche aber nun erst sich zu ihrem wahren Seyn erhob, womit dann auch die Apotheose als Heroen verherrlichter Menschen zusammenhängt.

Bemerkenswerth ist noch, daſs bei den Griechen die Dämonen ebenso die ältesten Gottheiten sind, wie die Heroën die jüngsten, Herod. II. 145., daſs der Begriff der Heroën ebenso Griechisch-national und ethisch ist, wie die Dämonen (z. B. die Kabiren) allgemein Orientalische Naturwesen sind. Es läſst sich dies nur aus dem Zusammenhang der Griechischen Nation mit dem Orient erklären. Als sie sich durch Lostrennung vom Orient als eigene Nation constituirte, wurden einige der überlieferten Gottheiten mit verändertem und veredeltem Begriff als eigentliche Götter beibehalten. Wie aber andere als veraltete abolirt wurden, so wurden dagegen auch andere in ein besonders nahes Verhältniſs zur Nation gesezt, und ihr genealogisch einverleibt. Der ethische Begriff des Göttlichen, wie

er dem Heroënbegriff zu Grunde ligt, beruht auf demselben Acte des kräftigern persönlichen Selbstbewufstseyns, womit sich die Nation als eigene, selbstständige Nation constituirte. Daher ist es gewifs bedeutsam und organisch zusammenhängend, dafs bei den Griechen der Ursprung der Heroën des ersten Rangs in die ersten Anfänge der werdenden Nation verflochten ist. Es war dies in nationaler und religiöser Hinsicht eine höhere Potenz der geistigen Entwiklung. — Auf eine eigene Art erklärt Herodot II. 146. die Entstehung einiger Griechischen Heroën aus Aegyptischen Göttern als eine Uebertragung des Namens auf wirkliche Menschen, oder als ein Bekanntwerden des Götternamens. Aber man bedenke, was er auf seinem Standpuncte unter dem Bekanntwerden eines Götternamens verstehen konnte.

In den Heroën und Dämonen stellt sich uns der allgemeine Gegensaz, auf welchen die Hauptformen der alten Naturreligion überall zurükzuführen sind, sehr auffallend und in einem Zusammenhang dar, der eine durchgreifendere Uebersicht gewährt. In dem Heroënbegriff ist das Hauptmerkmal die Persönlichkeit, die ethische Freiheit, Selbstthätigkeit, Selbstbestimmung. Wir können dies auch den Character nennen, oder das Bewufstseyn einer in bestimmten Zügen ausgeprägten unveräusserlichen Individualität. Dies drükt sich in den Heroën deswegen aus, weil die menschliche Person die feste Grundlage ist, auf welcher das Göttliche ruht. Das Göttliche, das in den Heroën wohnt, läfst sich in keiner andern Gestalt denken, als der menschlichen. Dieselbe Bestimmtheit des Characters drükt sich, wie in der Person des Heros, so auch in seiner Handlungsweise aus. Es ist eine nach einem bestimmten Ziele hinstrebende Thatenreihe, die sein Leben ausfüllt, alle Erscheinungen sind einem bald mehr bald minder deutlich hervortretenden ethischen Zwek untergeordnet, wie wir dies am meisten bei dem

Griechischen Herakles sehen. Das Gegentheil findet bei den Dämonen statt, deren Wesen eigentlich characterlos zu nennen ist, und so wenig eine bestimmte Persönlichkeit an sich trägt, daſs es vielmehr immer wieder in die allgemeine Natur des Weltgeistes zu entfliehen scheint, oder sich nur in einer wechselnden Mannigfaltigkeit erscheinender Formen darstellt. Die willkührliche Verwandlung der Gestalt ist ein besonders in der Orientalischen Mythologie öfters vorkommender Hauptzug des Dämonischen und Zauberischen. Hängt doch selbst den Homerischen Göttern noch etwas von dieser dämonischen Eigenschaft an. Sie erscheinen bald in dieser bald in jener Gestalt (obgleich gewöhnlich nur einer menschlichen, seltener und nur bildlich einer thierischen, wie z. B. Od. I. 320.), es ist Glaube, daſs Götter jede Gestalt nachahmen Od. XVII. 486. und von der Athene besonders gilt es in der Odyssee, daſs sie in jeglicher Gestalt erscheine XIII. 313. Diese unstete Flüchtigkeit und Characterlosigkeit des Wesens verschwindet in der Griechischen Mythologie in dem Grade mehr und mehr, je mehr sich der Begriff von der Gottheit und der göttlichen Wirksamkeit ethisch ausbildete, und es gehört zulezt zum Begriff der Gottheit, daſs sie nur mit einer bestimmten unveräusserlichen Individualität gedacht werden kann. Dem characterlosen Begriff der Dämonen ist ganz parallel eine solche göttliche Wirksamkeit, wie sie bei der jedes ethischen Zweks ermangelnden und Göttliches und Menschliches vermengenden Magie vorausgesezt werden muſs, die es nicht mit den Göttern, sondern nur mit den Dämonen und Geistern zu thun hat. Das ausgebildete Heroënideal ist auch die Grundlage, auf welcher erst der Begriff der Gottheit seine feste Consistenz erhält, und sich zur Identität eines ethisch - individuellen Characters durchbilden kann. Jenseits desselben zerflieſst das

Göttliche in in das Unpersönliche, Character- und Wesenlose, in das Geistige im weitern Sinn, oder auch in das Dämonische, wie es in den zufälligen Formen der stets wandelbaren Natur erscheint. Die Natursymbolik hat überall, wo der Heroënbegriff, oder der Begriff des Menschlich-persönlichen fehlt*), noch einen sehr weiten Spielraum. Den Uebergang aber von den Naturwesen zu den Heroën und den ethisch-individuellen Göttern machen diejenigen Gottheiten, in welchen die leidende Seite der Natur am stärksten hervortritt, wie in Osiris und Isis, in Demeter und Persephone, denn das Gefühl eines Leidens, oder eines hemmenden, drükenden Widerstands ist die erste unterste Regung des persönlichen Bewufstseyns, wenn der Mensch sich von seiner Abhängigkeit von der Natur loszutrennen im Begriffe steht, und die Idee der Freiheit in ihm erwacht. Daher hängen die Heroën ihrer Naturseite nach, als Götter, in welchen die sinnlichste, leidensfähigste Seite der Natur aufgefafst ist, so nahe zusammen mit den Gottheiten der leidenden Natur, mit Osiris und Isis, mit Demeter und Persephone, und diese hinwiederum mit dem Heroënbegriff. Dies ist der stete nach dem Geseze der Continuität erfolgende Uebergang von der Natur zur ethischen Freiheit und Individualität, und wir finden demnach in den Orientalischen Religionen den rein ethischen von der Natursymbolik befreiten und von der Unstetigkeit, Wandelbarkeit und Zufälligkeit des dämonischen Wesens zur Consistenz gekommenen Begriff in demselben Verhältnifs weniger, in welchem sie dem Griechischen Heroënbegriff und dem Menschlich-idea-

*) Zur Ausbildung der ethischen Idee der Gottheit hat bei dem Jüdischen Volk unstreitig das starke Nationalbewufstseyn, durch welches es sich allen andern Völkern entgegensezte, sehr viel beigetragen.

len noch ferne stehen. Der Indischen Götterlehre fehlt es an der ethischen Individualität und Identität des Characters, die Persische kann sich ungeachtet ihres ethisch-heroischen Geistes von ihrer Lichtsymbolik und ihrem Zusammenhang mit der Natur nicht so trennen, daſs sie nicht in gewissen wesentlichen Beziehungen immer noch zu wenig persönlich ist, die Aegyptische hat zwar bestimmtere Formen, als die ihr am nächsten verwandte Indische, aber selbst ihr Osiris ist nur der allgemeine Weltgeist und das Naturleben, und nur bildlich nicht wesentlich eine Person, darum am liebsten in die Stiergestalt gehüllt, nur die Griechische hat, obwohl mit verschiedenen Abstufungen und nur polytheistisch wahrhaft persönliche Götter aufgestellt, und darum auch der Natur- und Thiersymbolik, an welcher alle Orientalischen Religionen characteristisch hängen bleiben, wenigstens ihrem eigentlichen Princip nach, sich überhoben. So muſs der allgemeine Naturgeist in die menschliche Natur hinabsteigen, um, wenn er sich in dem menschlichen Gefühl und der menschlichen Persönlichkeit concentrirt und individualisirt hat, sich zur wahren Idee der Gottheit zu erheben.

Zweiter Abschnitt.

Zweites Capitel.

Der im religiösen Bewufstseyn gesezte Gegensaz, sofern er aufgehoben werden soll

B. Durch die eigene Selbstthätigkeit des Menschen und zwar

b. sofern diese in bestimmten einzelnen Handlungen besteht und an gewisse Institutionen geknüpft ist.

Wie die Religion im Allgemeinen die eigene Selbstthätigkeit des Menschen anregt, so kann sie ihm auch bestimmte einzelne Handlungen bezeichnen, durch welche er vorzugsweise seine religiöse Thätigkeit äussern soll. Während aber die reinere Religion auch die einzelnen Handlungen, die sie vorschreibt, immer wieder auf die gesammte religiöse Selbstthätigkeit bezieht, und jene nur als Mittel betrachtet, diese zu beleben, und in ihrem stets fortgehenden Verlauf zu unterstüzen, wird eine niedriger stehende die äussere Werkthätigkeit hervorheben, und einzelnen Handlungen an und für sich einen besondern Werth beilegen, sey es um dadurch eine höhere Stufe des gottgefälligen Lebens zu ersteigen, oder die Schuld begangener

Vergehungen dadurch zu tilgen. Solche Handlungen sind meistens ritueller Art, d. h. sie bestehen in der Beobachtung gewisser äusserer Institutionen, die unter göttlicher Veranstaltung eingeführt sind, wobei das Verhältnifs des innern und äussern Cultus auf die so eben angegebene Weise verschieden seyn kann. Es läfst sich voraus annehmen, dafs die Naturreligion, je mehr sie überhaupt vom Aeussern abhängig ist, Handlungen und Gebräuchen dieser Art in Hinsicht ihrer Zahl und ihres Werthes um so mehr einräumen werde. Wir beschränken uns jedoch hier, da der Geist einer solchen Religion auch schon aus Einzelnem ersehen werden kann, nur auf das Allgemeinste.

Unter allen äussern religiösen Handlungen, die die alte Religion (zu welcher dem Christenthum gegenüber hierin auch die Mosaische gerechnet werden kann) ihren Verehrern zur Pflicht machte, ist keine ihr eigenthümlichere und in ihr allgemeinere aufzuweisen, als

1. Das Opfer.

Das Opfer ist im Allgemeinen die feierliche Darbringung einer geniefsbaren Gabe, durch welche der Mensch das Gefühl seiner Abhängigkeit von der Gottheit ausdrüken will. Der Ausdruk dieses Gefühls ist so verschieden, als das Verhältnifs zwischen Gott und dem Menschen verschieden gedacht werden kann. Das tiefste Gefühl der Abhängigkeit spricht sich in dem Indischen Opferbegriff aus. Das Opfer war der Ausdruk des Bewufstseyns, dafs der Opfernde nur in dem Wesen der Wesen lebt und besteht, in dem allgemeinen Weltgeist, welcher in dem Menschen auf dieselbe Weise ist, wie er alle Theile der Natur durchdringt. Wie bei der Bufse, so sollte auch bei dem Opfer die menschliche Ichheit in der göttlichen Allheit aufgehen. Wir halten zuerst diesen Begriff fest. In einem Abschnitt aus dem Sama - Veda (s. Bopp

Conjug. d. Sanskr. S. 293.), in welchem von dem Begriff der Weltseele, und der derselben durch Opfer zu erweisenden Verehrung die Rede ist, wird darüber zulezt Folgendes gesagt: „Derjenige, welcher als All-Seele verehret, was erkannt wird durch seine offenbarten Theile, und erschlossen durch das innere Bewufstseyn, geniefst Nahrung in allen Welten, allen Wesen. Sein Haupt ist glänzend gleich dem der Weltseele, sein Auge ist gleich vielgestaltig, sein Athem auf gleiche Weise verbreitet, sein Rumpf nicht minder überströmend, sein Bauch gleichgefüllt, und seine Füfse sind die Erde, seine Brust der Altar, sein Haar das heilige Gras, sein Herz das häusliche Feuer, sein Geist die geweihte Flamme, und sein Mund das Opfer. Die Nahrung, welche zuerst ihm wird, sollte feierlich dargebracht werden, und das erste Opfer, das er bringt, sollte er mit folgenden Worten bringen: „Wirksam sey das Opfer, dem Athem gebracht.“ So wird der Athem befriedigt, und in demselben das Auge gesättigt, und mit dem Auge die Sonne befriedigt, und in der Sonne das Firmament begnügt, und im Firmament wird der Himmel und die Sonne, und was immer davon abhängig, erfüllt. Und hierauf wird er selbst (der Essende) völlig gesegnet mit Spröfslingen und Vieh-Heerden, mit Kraft, hervorgehend aus der Nahrung, und Glanz, aufstrahlend aus heiligen Uebungen. Doch wer immer dem Feuer ein Opfer bringt, unbekannt mit der Seele der Welt, thut gleich einem der glühende Kohlen in die Asche wirft. Dagegen wer ein Opfer darbringt, diese Kenntnifs besizend, hat ein Opfer gebracht in allen Welten, in allen Wesen, in allen Seelen. So wie trokenes Gras, in das Feuer geworfen, bald auflodert, so werden die Fehler eines solchen Mannes verzehrt. Wer dies erkennt, hat ein Opfer dargebracht der Seele des All.“ Damit ist zu vergleichen das Gebet aus dem Jadschur - Veda bei

Bopp S. 282. Majer Brahm. S. 201. „Erkennend die Urstoffe, entdekend die Welten, erforschend alle Gegenden uud Pläze, und verehrend den Erstgebornen, durchdringt der Opferer den beseelenden Geist des feierlichen Opfers mit Seele! Ergründend Himmel, Lufthimmel und Erde, erkennend die Welten, enthüllend den Himmel und den Sonnenkreis beschaut er dieses Wesen, und betrachtend das Wesen des feierlichen Opfers, ist er Eins geworden mit ihm.“ Am wichtigsten ist für diesen Indischen Begriff des Opfers das Pferde-Opfer, Aswa-medha genannt, das feierlichste unter allen. Nach Majer Brahm. S. 177. besteht es darin, daſs man einem Pferde die Freiheit gibt, und wenn dasselbe zum Opferer zurükkehrt, es töd-tet, und das Fleisch auf das Opferfeuer wirſt. Die Hauptsache war aber dabei die symbolische Bedeutung, die das Opfer hatte. Es erschienen nämlich unter den Gliedern des Pferdes der Kopf als der Morgen, die Augen als Sonne, der Athem als Wind, der offene Mund als belebende Wärme, der Körper als Jahre, die vier Seiten als die Himmelsgegenden u. s. w. „Im Fleisch muſs man sehen die Wolken, in den Adern die Flüsse der Erde, in Milz und Leber die Berge, im Haar die Pflanzen, im Schweif die Bäume, in der vordern und hintern Hälfte des Leibes die erste und zweite Hälfte des Tags, im Schnauben den Bliz, im Umwenden den Donner der Wolken, in seinem Wasser den Regen, in seinem innern Gefühl seine einzige Sprache. Die goldenen Gefäſse, welche man darbringt, ehe das Pferd losgelassen wird, bezeichnen das Licht des Tags, und der Ort, wo man sie aufbewahrt, ist ein Bild des östlichen Meers, die silbernen, welche man darbringt, nachdem es losgelassen ist, bezeichnen das Licht der Nacht, und ihr Ort ist ein Bild des westlichen Meers. Der Ort, wo das Pferd zulezt bleibt, ist das groſse Weltmeer, welches andeu-

tet den grofsen Geist von Brahm-Atma, oder die allgemeine Seele, die von ihm ausgeht, und in ihm enthalten ist, und lehren soll, dafs alle Gedanken der Selbstheit verschlungen seyn müssen in der Vorstellung des Atma *)." Das Opferpferd stellte demnach das Universum, den allgemeinen Weltgeist dar, aber auch den Opfernden selbst, welcher sich vermittelst des Opfers seines Zusammenhangs und seiner Identität mit dem Wesen der Wesen bewufst werden sollte, wie in dem unmittelbar vorher angeführten Allopfer-Gebet ausdrüklich gesagt wird. Dieselbe Idee ligt unstreitig auch der Indischen Sitte zu Grund, Opfer in dem nachenförmigen Opfergefäfs Argha darzubringen, welches durch seine Rundung die Joni, die weibliche Natur, durch seinen Inhalt den Linga, die männliche Natur, und durch einen Bukel den Nabel des Vischnu vorstellte. Diese Argha, oder Arche, ist das Symbol der Weltschöpfung, wie die Lotosblume, die aus dem Nabel des Vischnu hervorwuchs. Wir haben schon bemerkt, dafs dieses mystische Boot auch zu dem Cultus des Thebäischen Zeus Ammon gehörte, was um so merkwürdiger ist, da auch der Nabel des Vischnu dabei vorkommt. Curtius IV. 7. sagt von dem Götterbild: umbilico maxime similis est habitus, smaragdo

*) Nach Hammer W. J. 1818. fand bei diesen Pferde-Opfern keine Schlachtung der dazu bestimmten Thiere statt, sie wurden blos dadurch gefeiert, dafs dieselben eingefangen, an Pfähle festgebunden, und wieder losgelassen wurden. Auch wird die Vermuthung geäussert, der Unterschied zwischen dem Aswamedha und dem Mithras-Opfer bestehe blos darin, dafs in diesem der Stier, in jenem das Pferd die erste Rolle spielte. Darüber nachher. Eine ausführliche Beschreibung dieses Pferdeopfers findet sich im Eingang des Ramayana. Wilken in der Inhalts-Anzeige des ersten Buchs dieses Gedichts Heidelb. Jahrb. 1814. Nr. 24. vergleicht damit die Pferdeopfer der Allemannen und das neunjährige Opfer in Seeland.

et gemmis coagmentatus. Hunc navigio aurato gestant sacerdotes. Es ist auch das Argoschiff der Griechen, das ja auch die Argonauten einmal auf den Schultern tragen müssen, und selbst auch die Mosaische Bundes-Arche. Cfr. II. Mos. XXV. 10.*).

Fragen wir nun aber nach dem weitern Zusammenhang der Indischen Opferbegriffe, so ist es schwer aus den unbestimmten Andeutungen, die hierüber zu benüzen sind, sich eine deutliche Vorstellung zu bilden. Wir versuchen es jedoch und glauben besonders folgende Merkmale beachten zu müssen: Die Weltschöpfung selbst wird, wie wir früher gesehen haben, als ein Opfer vorgestellt: das Opfer scheint als Nahrungsgenufs betrachtet zu werden, s. Bopp S. 295.: es wird ausdrüklich gesagt: „welcher Gottheit immer ein Opfer gebracht wird, Hunger und Durst nehmen daran Theil mit ihr,“ Bopp S. 303. „wie in dieser Welt hungernde Kinder sich um ihre Mutter drängen, so harren alle Wesen des heiligen Opfers“ Bopp S. 500. Damit verbinden wir ferner folgende Stelle bei Majer Brahm. S. 175.: „Nur bei religiösen Veranlassungen ist es erlaubt, Thiere zu tödten, und ihr Fleisch zu geniefsen. Brahma schuff sie zur Erhaltung des Lebensgeistes, und dieser Geist verschlingt alles, was beweglich oder unbeweglich ist. Er schuff Thiere zum Opfer, und das Opfer zur Vermehrung des Weltalls; darum ist derjenige, welcher Thiere zum Opfer tödtet, eigentlich kein Würger. Ein Wiedergeborner, welcher den Geist und die Grundsäze des Veda versteht, und blos bei erlaubten Veranlassungen Thiere tödtet, bringt sich und diese Thiere auf den Gipfel der Voll-

*) Vergl. Hammer W. J. 1818. wo auch noch bemerkt wird: Die Joni und der Nabel, im Sanskrit Nabhi, auf Persisch Nafe, heifsen zusammen auf Indisch Amba, das Stammwort von αμβη, umbo, ομφαλος, umbilicus.

kommenheit. Ohne diese Erlaubnifs aber mufs er selbst in dringender Noth keinem Thiere Schaden zufügen, denn wer keinem belebten Geschöpfe schadet, wird ohne Mühe alle seine Wünsche erreichen. Wer ohne den abgeschiedenen Seelen, oder den Göttern ein Opfer darzubringen, sein eigenes Fleisch mit dem Fleische eines andern Geschöpfes ausdehnen will, und blos um sein selbst willen ein Thier tödtet, der wird nach dem Tode von Geburt zu Geburt auf die nämliche Art und ebenso oft umkommen, als Haare auf dem ermordeten Thiere sind.“ Auf welche Vorstellung müssen nun wohl diese Angaben führen? Offenbar ist dabei der allgemeine Weltgeist, das Urwesen, das in allen einzelnen Wesen lebt, als ein sich selbst verzehrendes und dadurch sich selbst erhaltendes grofses ζωον gedacht. Das Wechselverhältnifs zwischen Leben und Tod ist die Hauptidee. Die Idee des Opfers entstund aus dem Genufs der Nahrung. Da alles, was zur Nahrung sich darbietet, Gewächse und Pflanzen, vorzüglich aber die Thiere, nach der Indischen Vorstellung, in der Einheit des Naturlebens und des Weltgeistes dem Geniefsenden verwandte Wesen waren, so schien es eine Versündigung an dem allgemeinen Naturleben, sich derselben zur Nahrung zu bedienen. Auf der andern Seite aber mufste es als die gleiche Versündigung erscheinen, wenn ohne Nahrung nicht blos das Leben der einzelnen Wesen, sondern das allgemeine Naturleben selbst, das nur in den einzelnen Wesen zum wirklichen Leben werden kann, dem Tode anheimfallen sollte. Daher war der Genufs der Nahrung, besonders der animalischen, nur insofern erlaubt, als der Geniefsende in der Erhaltung seines individuellen Lebens die Erhaltung des allgemeinen Naturlebens erkannte. So erst läfst sich begreifen, wie das wahre Opfer, wobei der Mensch, wie es die Indische Ansicht überall fodert, sich aller Individualität

und Selbstsucht entäussert, ein Genuſs ist in allen Welten und Wesen, durch welchen alle Götter einen Theil empfangen, so nur lassen sich Stellen richtig verstehen, wie z. B. folgende: „Welchem Gott sollten wir Opfer darbringen als Ihm, der den flüssigen Himmel und die feste Erde machte; geistig betrachtend, während sie gekräftigt und verschönert werden durch Opferungen, und bestrahlt von der Sonne, aufgegangen über ihnen.“ Deutlich ist dieselbe Vorstellung ausgesprochen, wenn von dem Sacramente der Gottheiten, einem der fünf groſsen Sacramente, welches in einer gehörig in die Flammen des heiligen Feuers gegossenen Spende gesäuberter Butter (Ghih) bestund, gesagt wird, die Hausväter erhalten dadurch die ganze Thier- und Pflanzenwelt, weil die in die Flammen gegossene Spende im Rauche zur Sonne aufsteige, und im Regen wieder herabfalle, und also das Gedeihen der eſsbaren Pflanzen befördere, von welchen sich die Thiere nähren. Majer Brahm. S. 156. So erhält sich die Natur durch sich selbst. Von diesem Gesichtspunct aus erhält auch erst das Indische Weltopfer, das die Götter an Brahma vollziehen, seinen vollkommenen Sinn. Indem sie dadurch als einzelne Wesen zur Realität des Daseyns gelangen, und in ihnen die Welt, nehmen sie Leben von seinem Leben, Nahrung von seinem Wesen, sie genieſsen ihn nach der Weise eines Opfers. Aber eben dadurch entwikelt und erhält sich das Naturleben, und wie sie das Leben von Brahma nehmen, so nimmt Brahma auch wieder das Leben von ihnen. Darum heiſst Brahma die Nahrung selbst, „denn alle Dinge werden durch Nahrung erzeugt, geboren leben sie von Nahrung, nach Nahrung streben sie, sie gehen über in Nahrung“ Bopp S. 287. Es ist ein stetes Genieſsen und Genossen werden, Leben und Sterben, Erzeugen und Zerstören. Das ist die Dualität des Gegensazes, unter

welcher sich der Indier die Natur denkt, und die Vielseitigkeit der Ansicht, daſs der Mensch Brahma ist. Darnach ist zu beurtheilen, wie weit das Persische Mithras-Opfer mit dem Indischen Pferde-Opfer zusammenstimmt. In jedem Fall ist eben hierin eine nahe Verwandtschaft zwischen der Persischen und Indischen Religion unverkennbar. Unter den religiösen Handlungen, welche, wie z. B. das feierliche Gebet, in den Zendschriften Opfer genannt werden, ist das Schlachten der Thiere die wichtigste. Vergl. Rhode Zends. S. 506. Der Eigenthümer brachte das zu schlachtende Thier an einen Ort, wo ein heiliges Feuer brannte. Der Priester sprach einige wünschende Gebete, führte das Thier vor das Feuer, und verrichtete den Gebrauch mit dem Weihwasser. Dann sprach er ein Gebet an Serosch, d. h. die Luft, und fuhr fort: „Im Namen Gottes, des Freigebigen, Mitleidigen“ u. s. w. „Dies sey lieblich Amschaspand Bahman (dem Beschützer und Ernährer der Thiere) und Ormuzd.“ Nun redet er das Thier an: „Nach dem Willen des Weltkönigs, Gottes der Herrlichkeit, Gottes des Reinen (Ormuzd), tödte ich dich, so ist mir befohlen.“ Dann spricht er neben dem Thiere mit erhobener Stimme „das ist Ormuzd's Wille“ tödtet das Thier und läſst seine Hand solange darauf ruhen, bis es todt ist, dann wascht er Hände und Messer, und vollendet neben dem Thier das Gebet: „Das ist Ormuzd's Wille.“ Darauf spricht er den Seegen über des Thieres Haupt, und damit ist die ganze Ceremonie vollendet, und der Eigenthümer nimmt das Thier mit sich. Auch Herodot kennt die Verschiedenheit der Persischen Opfer von den Griechischen, und beschreibt jene der Hauptsache nach ebenso cfr. I. 132.: *ανευ μαγȣ ȣ σφι νομος εστι θυσιας ποιεεσθαι, επισχων δε ολιγον χρονον, αποφερεται ὁ θυσας τα κρεα, και χραται ὁ τι μιν ὁ λογος αἱρεει.* Das uralte Athenische Stieropfer, welches Creu-

zer Symb. IV. S. 123. beschreibt, wobei wenigstens das Schlachten des Akerstiers unter die religiöse Obhut gestellt war, scheint der altorientalischen Opferidee nicht fremd zu seyn. Aber auch überhaupt an die Art, wie bei den Griechen Opfer und Malzeit verbunden war, ist zu erinnern. Cfr. z. B. Il. IX. 205. sq. Was ist nun aber das Indische und Persische Opfer anders, als die religiöse Weihe des Genusses der Nahrung? Es ist mit Einem Worte dasselbe, was unser Tischgebet ist. Wie dieses bei dem Genusse jeder Gottesgabe, die das Leben erhält, an die religiöse Bestimmung des Lebens erinnert, so sollte auch dort jede Nahrung im Andenken an die Gottheit genossen werden, nur wird im Christenthum an den ethischen Zwek des Lebens, in der Naturreligion an den Zusammenhang des einzelnen Lebens mit dem allgemeinen Naturleben gedacht. Dies ist demnach der ursprüngliche Begriff des Opfers, ganz hervorgegangen aus dem tiefen Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott, wie es der Indischen Religion eigenthümlich ist. Sehr auffallend contrastirt damit der Griechische Opferbegriff. Denn diesem liegt die Vorstellung zu Grund, die Opfer seyen den Menschen nur als ein Tribut von den Göttern auferlegt, und die Menschen müssen sich vorsehen, daſs die Götter nicht zu viel von ihnen verlangen. Man vergl. den Prometheus-Mythus bei Hesiod Theog. v. 527. Derselbe Begriff Il. I. 452. sq. nach welcher Stelle der Mensch wegen der Opfer Ansprüche auf die Vergeltung der Gottheit machen darf. Dieser Opferbegriff hängt sehr genau zusammen mit dem Begriffe der freieren Selbstständigkeit, unter welchen die Griechische Religion ursprünglich das Verhältniſs zwischen Gott und dem Menschen auffaſste. Die religiöse Idee des Opfers, das Gefühl der Abhängigkeit ist hier eigentlich aufgehoben, und

kehrt erst wieder mit der Entwiklung des Begriffs des Ethischen zurük.

Nachdem wir nun den ursprünglichen Begriff des Opfers festgestellt haben, müssen wir noch darauf sehen, wie sich aus demselben die verschiedenen Erscheinungen, die hier zu unterscheiden sind, ableiten lassen. Das Opfer war also ursprünglich keine besondere religiöse Handlung, sondern nur der religiöse Genuſs der gewöhnlichen Nahrung, eine eigene religiöse Handlung wurde das Opfer erst dann, wenn der Mensch auch ohne diese Veranlassung der Gottheit eine genieſsbare Gabe zum Ausdruk seines Abhängigkeits-Gefühls weihte. Eine solche Darbringung konnte deswegen zunächst nur eine symbolische Bedeutung haben, und es war gleichgültig, was geopfert wurde (in welcher Hinsicht vielleicht Herodot II. 52. von den ältesten Pelasgern sagt εθυον παντα, alles Mögliche), oder wenn auch ein Unterschied gemacht wurde, so konnte doch nur ein unblutiges, nicht aber ein blutiges Opfer ein der Gottheit würdiges Symbol zu seyn scheinen. Je mehr aber auch hier die Idee im Äussern des Bildes untergieng, desto mehr wurde dem Materiellen des Opfers ein selbstständiger Werth beigelegt, auch das Edelste durfte nicht geschont werden, wenn es der Zwek des Opfers erfoderte. Darum floſs nun an den Altären der Götter nicht blos das Blut der Stier-Hekatomben, sondern auch Menschenblut. Die Sitte der Menschenopfer läſst sich bei allen bekannten Völkern des Alterthums nachweisen. Selbst bei den Indiern, die Thiere zu schlachten Bedenken trugen, scheinen Menschenopfer nicht ganz ungewöhnlich gewesen zu seyn. Vgl. die von Bopp übersezte Episode des Ramayan S. 211. sq. Von den Persern erwähnt wenigstens Herodot VII. 114. III. 16. dieselbe Sitte. Noch weniger läſst sich bezweifeln, daſs sie bei den alten Aegyptiern im Gebrauch waren. Plut. de Is. c. 73.

Diod. I. 88. Den Widerspruch Herodots II. 45. widerlegt der von ihm erzählte Mythus selbst. Am berüchtigsten sind jedoch die Phönizisch - Punischen Menschenopfer, die dem Moloch-Baal oder Kronos dargebracht wurden. Man vergl. Diod. XIII. 86. XX. 14. Justin. XVIII. 6. XIX. 1. Münter über die Relig. der Karth. §. 4. Daſs aber auch nicht einmal die Griechen der ältesten Zeit, und noch weniger die Römer, selbst der spätern Zeit, von dieser Unmenschlichkeit rein waren, beweisen ebenfalls mehrere Beispiele. Man vergl. über die Allgemeinheit dieser Sitte: Porphyr. de Abstin. c. 56. Ed. Rhoer. Euseb. Praep. Ev. IV. 16. III. 26. Clem. Al. Protr. c. 3. Lactant. Inst. I. 3. Wie diese Grausamkeit allmälig gemildert wurde, deuten bekannte Erzählungen an, wie z. B. die von der Iphigenia, Theseus, u. s. w. Vergl. Plut. Parall. gr. et rom. 35. Auch das zuvor genannte im Ramayan vorkommende Indische Menschenopfer wird nicht wirklich vollzogen. Cfr. Her. II. 45. Diese Ausartung der ursprünglichen Opferidee hängt überhaupt mit der Verdunklung der reineren Idee der Religion durch Idololatrie zusammen. Da der Zwek der Opfer nicht in den Menschen, sondern in die Gottheit gesezt wurde, so wurden nun besonders blutige Opfer als eine Uebertragung der Schuld und Strafe zur Versöhnung des Zorns der beleidigten Gottheit angesehen. Bemerkenswerth ist die Beschreibung der Ägyptischen Sühnopfer bei Herod. II. 39. Auch die procurationes und devotiones der Römischen Religion gehören hieher. Die Frage, ob bei solchen Sühnopfern die Uebertragung der Schuld und Strafe auf das Opfer blos symbolisch oder real gedacht wurde, läſst sich im Allgemeinen nicht beantworten. Beides floſs, wie überhaupt bei der Idololatrie, ununterscheidbar zusammen.

Es ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst, daſs sich verschiedene Arten des Opfers unterschei-

den lassen, je nachdem wir auf den Zwek sehen, für welchen sie bestimmt waren, oder auf die Materie, aus welcher sie bestunden, oder auf das Verhältniſs zwischen Bild und Idee, das dabey statt fand. Eben so können wir sie auch nach den Gottheiten unterscheiden, welchen sie dargebracht wurden. Die Opfer-Symbolik (cfr. z. B. Il. III. 104. 29.), die überhaupt einen groſsen Umfang hatte, suchte den Unterschied zwischen den Opfern für die obere Götter, und denen für die untere, oder den Todten-Opfern, zu welchen auch die Heroën-Opfer gehörten, sehr genau zu bezeichnen. Den Todten-Opfern für die abgeschiedenen Seelen wird auch schon in der Indischen Religion neben den eigentlichen Opfern groſse Wichtigkeit beigelegt, und überhaupt werden wir auch in diesem nicht unwichtigen Theile des alten Cultus wiederholt an den historischen Zusammenhang mit Indien erinnert. Unblutige Opfer, wie sie in Indien hauptsächlich gewöhnlich waren, finden wir im ältesten Griechenland gerade da, wo uns ein Zusammenhang mit Indien auch aus andern Gründen wahrscheinlich wird, in Delos und Attika, vermittelst der Hyperboreer. Vgl. oben. Daſs jener Herakles, welcher in Aegypten und an andern Orten die Menschenopfer abschafft, dem Buddhaismus angehört, der sich besonders durch Aufhebung der blutigen Opfer und durch Schonung der Thiere auszeichnet, ist schon früher bemerkt worden.

Durch Aufhebung der blutigen Opfer, namentlich aber der Menschenopfer unterschied sich im Alterthum eine Religionsform von der andern, das Christenthum aber sezte sich durch Aufhebung aller Opfer der Naturreligion überhaupt entgegen. Es kennt nur Ein Opfer, den Tod des Erlösers, als das Absterben der Sünde. Indem es nur in diesem bildli-

chen Sinne die Idee des Opfers stehen läſst, fällt eben damit die Opferhandlung in die allgemeine religiöse Bestimmung des Lebens zurück, gerade so, wie ursprünglich das Opfer noch keine besondere religiöse Handlung war.

Mit dem Opfer hängt genau zusammen

2. Das Gebet. Die Erhebung der Seele zu Gott, die das Opfer bildlich durch eine äuſsere Gabe vermittelt, geschieht beim Gebet durch Worte, die die Gefühle des Herzens in einen Ausdruck fassen. Das Gebet flieſst natürlich immer nur aus dem Geiste der Religion, welcher es angehört. Der pantheistische Geist der Indischen Religion spricht sich überall in den Indischen Gebeten aus, wie z. B. in folgendem Gajatri oder heiligstem Sonnenhymnus: „Ueber die leuchtende Kraft, welche Brahma selbst ist, und das Licht der strahlenden Sonne genannt wird, stelle ich Betrachtungen an, geleitet durch das geheimniſsvolle Licht, welches mir inwohnt, als Kraft des Gedankens. Dieses Licht ist die Erde, und der Aether, und alles, was besteht innerhalb der geschaffenen Sphäre, es ist die dreifache Welt, enthaltend alles, was beweglich und unbeweglich, es besteht innerlich in meinem Herzen, äuſserlich in dem Kreise der Sonne, indem es Eins und dasselbe ist mit dieser leuchtenden Kraft. Ich selbst bin nur eine eingestrahlte Kraft des höchsten Brahma." S. Hammer W. J. 1818. Man vgl. auch Majer Brahm. S. 198. Wie characteristisch ist das Gebet an die groſsen Beschüzer S. 202. „Wohin diejenigen, welche kennen den groſsen Einen (Brahm), gehen durch heilige Gebräuche und durch Andacht, dahin möge Feuer mich bringen. — Möge Luft mich dahin führen! — die Sonne, — der Mond — Indra. — Möge Wasser mich dahin bringen! Möge Wasser mir bringen den Strom der Unsterblich-

keit. Lob voll Geheimniſs den Wassern!" Ueber das Persische Gebet sagt Rhode Zends. S. 426. „Der Begriff des Gebets und seiner Wirkungen ist in den Zendschriften völlig derselbe, wie im N. T. Auch der Ormuzddiener betet zu seinem Vater im Himmel, und alles liegt ihm an der Heiligung und Verherrlichung seines Namens, auch er betet täglich in Ormuzd's Reich zu gelangen, auch er fleht, daſs Ormuzd's Wille, sein Gesez, auf der Erde, wie im Himmel geschehen möge, auch er bittet täglich um Nahrung, und alles, was er bedarf, und flehet täglich um Vergebung aller seiner Sünden, er bittet um Abwendung der Verführung der Devs, und um Erlösung von allem Uebel, auch er thut kein Gebet, ohne seinen Geist durch die Betrachtung der Gröſse seines Schöpfers, der die Welt durch seine Macht trägt, und ewig in Herrlichkeit verschlungen ist, zu erheben. Die Belege dazu finden sich auf allen Seiten der Zendschriften." Ist auch die Uebereinstimmung in Hinsicht des Geistes nicht bloſs nach der Uebereinstimmung der Ausdrüke zu beurtheilen, so ist doch unverkennbar, daſs die Persische Religion wie im Uebrigen, so auch im Gebet dem ethischen Geiste des Christenthums am nächsten steht. Von dem Character des Griechischen Gebets gilt, sofern wir auf den Anfangspunct sehen, von welchem die Griechische Religion ausgieng, ganz dasselbe, was über das Opfer bemerkt worden ist. Cfr. Il. I. 36. 452.

Das Gebet ist verschieden nach dem Geiste der einzelnen Religionen, aber auch, da ja die Worte nur die Zeichen der Gefühle sind, je nachdem das Gefühl, oder die Idee, über dem äuſsern Ausdruck steht, oder nicht. Es geschieht so leicht, daſs das religiöse Moment des Gebets nicht in die Gefühle, sondern in die Worte gesezt wird, daſs man dem Gebrauche ge-

wisser Worte*) und Formeln, und der Wiederholung derselben eine besondere Kraft, eine die Gottheit bestimmende oder sogar zwingende Wirksamkeit zuschreibt. Davon gibt die Liturgik der Indier und Perser Beweise in Menge. Ist doch die eigentliche Magie in gewisser Hinsicht nichts anders als die Kehrseite des Gebets. Merkwürdig ist in Hinsicht der Wirksamkeit des Gebets die Personification der *Λιται*, der Bitten, oder des Gebets, bei Homer Il. IX. 498. — Die hier genannte Unterordnung der Idee unter die äufsere Form lag der Naturreligion um so näher, da eben das, was dem Aufschwunge des Gemüths zu Hülfe kommen sollte, die Hinrichtung auf eine äufsere Anschauung, namentlich Licht und Feuer, von dem wahren Geiste des Gebetes, abwenden konnte. Versinnlichung gehört zum Character des alten Gebets. cfr. Pind. Ol. VI. 96. I. 115.

Es ist nur eine andere Seite der Betrachtung, wenn wir bey dem Gebet auch noch auf das Verhältnifs des Monotheismus und Polytheismus, welche beide Formen in der alten Religion immer gegenseitig in einander eingriffen, Rüksicht nehmen. Das Gebet ist in dem Grade entweder particularistisch oder universell, in welchem es sich entweder an dem Polytheismus oder Monotheismus hält. Die Indische und Persische Liturgik hat zwar dadurch gerade eine so vielseitige Ausbildung und so hohe Bedeutung erhalten, dafs sie alle einzelne verehrte Wesen ohne Unterschied zum Gegenstand der religiösen Anrufung

*) Dahin gehört bey den Indiern das heilige einsylbige Wort Om, das erste von dem Herrn der Schöpfung gesprochene Wort, der erste Sohn des Schöpfers, worin er das Urwasser und das Urfeuer erkannte, s. Majer Brahm. S. 140. Es ist das Persische Honover. Wie nahe sich hier das Indische uud Persische berührt, ist von selbst klar.

macht, es ist aber dabey nicht zu übersehen, wie auch die einzelnen Wesen immer wieder auf die Allheit des Ganzen bezogen werden. Einen schönen Beweis von dem universellen Geiste des Persischen Gebets gibt die Nachricht Herodots I. 132., dafs beim Opfern kein Perser für seine eigene Wohlfahrt bitten durfte, sondern für das Wohl aller Perser und des Königs, weil in der Zahl aller Perser ein jeder Einzelne selbst mitbegriffen sey. Je polytheistischer im Ganzen die Tendenz der Griechischen Religion war, desto leichter konnte sie auch dem Gebete eine einseitige und egoistische Richtung geben. Doch waren vorzugsweise nur die hohen Götter und vor allen der Vater Zeus (neben welchen besonders bey Homer Athene und Apollon noch genannt werden) Gegenstand des Gebets*). Und wie eben das Gebet den edleren Griechen und Römer auf einen Standpunct stellte, auf welchem sich sein lebhafter angeregtes religiöses Gefühl über alle polytheistische und mythische Persönlichkeit emporschwang zur reinen Idee des Einen höchsten Wesens, davon zeugen einige wohl zu beachtende Winke. Als am Tage der Schlacht bei Salamis, wie Herodot VIII. 64. erzählt, ein Erdbeben, das mit Sonnenaufgang zu Wasser und zu Lande entstund, die versammelten Hellenen mit dem Eindruke der waltenden Gottheit ergriffen hatte, da beteten sie zuerst zu den sämmtlichen Göttern, und dann erst zu den Aeakiden, Aias und Telamon. Dies war dasselbe unmittelbare unendliche Gefühl, in welchem der religiöse Römer der alten Zeit bei einem Erdbeben zu keinem bestimmten Gotte betete, ne alium pro alio nominando falsa religione populum alligarent. A. Gell. N. A. II. 28. In eben diesem Sinn

*) Sonst jedoch betete man überhaupt zu der Gottheit, an welche man zunächst erinnert wurde. Il. IX. 182. Herod. VIII. 64.

ist auch die Nachricht zu verstehen, daſs man nach der ältesten Weise bey Nacht unter freiem Himmel betete. cfr. Pind. Ol. I. 115. und VI. 96. εκαλεσσε — νυκτος ὑπαιθριος, wozu der Schol. bemerkt, αρχαιοτατος δε τροπος της ευχης. In der freien, weiten Natur, in der hehren Stille der Nacht öffnet sich die Brust des Menschen einem unendlichen Eindruke, und er vermag in solchen Momenten, unter welche auch das zuvor Genannte gehört, eben so wenig seinem überschwänglichen Gefühle Worte zu geben, wie in jenem Zustande, in welchem seine Sprache zu arm ist, Götter mit Namen zu nennen. So beteten die ältesten Pelasger zu den Göttern, ohne Namen und Beinamen zu wissen. Herod. II. 52.*). Zunächst verwandt hiemit ist diejenige Weise des Gebets, in welcher es in einer Anhäufung von bloſsen Prädicaten der Gottheit besteht, wie wir es in den Orientalichen Liturgien (zu welchen nun auch der Dessatir einen neuen Beitrag gibt s. Hammer Heidelb. Jahrb. 1823. Merz.) und den Orphischen Hymnen finden, welche auch in Beziehung auf das Gebet von der mythisch-discursiven Weise der Homerischen unterschieden werden können.

Man darf wohl sagen, daſs das Gebet in dem Grade eine höhere Bedeutung in den Orientalischen

*) Auf dieselbe Weise werden bei Eidschwüren gewöhnlich nicht sowohl persönliche Götter (mit Ausnahme des Zeus als höchsten Gottes) als vielmehr die Elementar-Kräfte der Natur angerufen, wie z. B. Il. III. 104. Erde und Sonne. Die persönlichen Götter sind, da die Person zwar in Einer Hinsicht über der Natur steht, in einer andern aber selbst wieder nur ein mythisch concretes Bild ist, ein zu schwacher Ausdruk für das unendliche, auf das Absolute gehende Gefühl. So schwören ja die Götter selbst beim Styx zur Anerkennung der über den persönlichen Göttern stehenden absoluten Natur-Nothwendigkeit.

Religionen hatte, in welchem sich überhaupt diese durch ihren contemplativen Character von der practischen Tendenz der Griechischen unterscheiden, und dafs es auch derjenige Punct ist, in welchem das innere religiöse Leben des Persers das des Indiers am nächsten berührt. Das Gebet ist Selbstbetrachtung, es nimmt aber auch schon ethisch eine Richtung nach aufsen, zumal in der Weise, wie es bey den Persern den wichtigsten Theil der religiösen Uebungen ausmachte, indem das ewige, lebendige, zum Streit gegen Ahriman aufregende Wort eben so fort und fort auf Erden erschallen sollte, wie es ausgesprochen von Ormuzd im Anfang der Schöpfung das All der Dinge trägt.

Das christliche Gebet unterscheidet sich von dem Gebete der Naturreligion dadurch, dafs es mit Einem Worte nur im Namen Jesu geschehen kann.

Mit dem Opfer und Gebet steht ferner in engem Zusammenhang

3. Das Priesterinstitut. Priester weihen der Gottheit das Opfer, und haben meistens auch vom Opfern den Namen, *ἱερευς*, sacerdos. Eben so aber auch vom Gebet. In der Persischen Religionsgeschichte werden die ältesten Priester des reinen Feuerdienstes Mehabaden genannt, d. h. die grofsen Gottesanbeter, wobey Hammer Wien. Jahrb. 1820. (vgl. oben I. Th. S. 323.) die Bemerkung macht, das Persische Bad und das Deutsche Beten seyen Ein Wort, verwandt mit But oder Buda, daher im Persischen das Substantiv Buden (auch das Indische bhu, woher der Name Budha) d. i. Seyn, eigentlich den Begriff eines religiösen Daseyns einschliefse. Die Mehabaden sind daher auch die grofsen Budisten (die *Βεδιοι*, die Herod. I. 101. noch neben den *Μαγοι* stehen), und wie in der Folge daraus der Name der Mobeden, einer Classe der Magier (Mag, oder Mog

soll im Pehlwi überhaupt Priester heifsen, s. Creuzer Symb. Th. I. S. 667.) entstanden ist, so müssen wir auch den bey Griechischen Schriftstellern öfters vorkommenden Persischen Namen *Μεγαβυζος* Herod. III. 70. und *Μεγαβαζος* Thuc. I. 109. hieher ziehen. Dieser bey den vornehmsten Persern sehr gewöhnliche Name kommt in derselben doppelten Form vor, die wir so eben bemerkt haben, das Griechische ζ ist häufig an die Stelle des Orientalischen d getreten, und umgekehrt*); *βυζος* ist demnach ziemlich unverändert das Persische Bud oder Bad, und *μεγα* ist kaum eine Uebersezung des Pers. und Ind. meha maha zu nennen. Der Name kommt auch wirklich in priesterlicher Bedeutung vor. *Μεγαβυζοι* hiefsen die Priester der Artemis in Ephesus, Creuzer Symb. Th. II. S. 173. Denselben Begriff finden wir auch bey den Griechen in den ältesten Priesternamen. Wollen wir auch den Namen der Attischen Butaden nicht darauf beziehen, so nennt doch schon Homer den Priester geradezu *αρητηρ* den Beter, Il. I. 11.

Die Priester waren ihrem Hauptbegriff nach die Vermittler zwischen Gott und dem Menschen. In den Indischen Brahmanen hat sich, wie schon der Name zeigt, der Eine Brahma individualisirt. Priester bringen für die Opfernden die Opfer und die Gebete dar. Daher die oben beschriebene Sitte des Persischen Opfers, daher das stets unterhaltene Gebet der Magier. Auch bey den Griechen opferte und betete der Priester im Namen des Volks. Il. I. 444. 450**).

*) Wie z. B. Labynetos Herod. I. 188. oder Nabonnedus (denn so heifst sonst der lezte König von Babylon, und L. und N. gehen oft in einander über) sicher kein anderer Name ist, als der bekannte des Nebucadnezar, nezar - nedar - nedus.

**) Was von Aeakos erzählt wird, dafs er durch die Kraft seiner Fürbitte Hellas von einer Hungersnoth befreit habe,

Bey festlichen Veranlassungen besonders trat der Priester öfters als Repräsentant der Gottheit auf, wie z. B. bey den Eleusinien, s. Creuzer Symb. Th. III. S. 447., bey den Pheanaten in Arkadien erschien der Priester der Demeter an ihrem Jahresfeste mit der Maske der Göttin. Paus. VIII. 15. Daher sind überhaupt die Priester in der ältesten Zeit überall der erste Stand, eine über die übrige Menschheit gehobene Classe, und alle Einrichtungen ihres Instituts (z. B. in Hinsicht der Tracht und Lebensweise) waren darauf berechnet, sie auch äußerlich als ein reineres der Gottheit vertrauteres Geschlecht darzustellen, wovon zum Theil auch noch bey den Griechen alte Namen einen Beweis geben, wie z. B. der Name *Μελισσαι*. Es war der eigenthümliche Name der Priesterinnen der Demeter. Pindar Pyth. IV. 106. nennt aber auch die Pythia die Delphische Biene, oder *Μελισσα*, und der Schol. bemerkt, daſs man auch alle andere Priesterinnen so genannt habe, *δια το τȣ ζωȣ καϑαρον*. Die Biene galt bekanntlich für ein besonders reines, sinniges, ätherisches Thier. Virg. Georg. IV. 219. sq. Man vgl. auch was der Schol. noch weiter über die Melissen bemerkt, und Bökh ad fragm. Pind. 129. Die Unterordnung des Priesterstandes unter einen Oberpriester scheint uns ebenfalls auf den angegebenen Hauptbegriff bezogen werden zu müssen. Wie die Priester überhaupt über den übrigen stunden, so sollte Einer über allen und der Gottheit am nächsten stehen. Er war der sichtbare Stellvertreter derselben. Im Brahmaismus scheint dies zwar nicht gewesen zu seyn, welche Bedeutung aber im spätern Buddhaismus die höchste geistliche Würde

darf wohl auch auf das Gebet der Priester übergetragen werden, denn Aeakos war *ευσεβεςατος ἁπαντων*. Apollod. III. 12.

eines Dalai Lama erhalten hat, in welchem der göttliche Geist selbst wohnt, und von Körper zu Körper wandernd sich in jedem Nachfolger verjüngt, ist bekannt. S. Hüllmann über die Lamaische Religion. Berlin. 1796. In den Zendschriften ist zwar auch von einem Ersten der Priester die Rede, wir wissen aber darüber nichts Näheres. Rhode Zends. S. 537. Bey den Aegyptiern aber, wenigstens bey der Thebaischen Priesterschaft, war die Würde eines Hohepriesters, αρχιρευς, wie wir aus Herod. II. 143. sehen, nach welcher Stelle man beinahe an eine der Lamaischen ähnliche Succession denken möchte. Von dem Hierophant in Eleusis wird gesagt, daſs durch ihn Eumolpus, der Stifter des Instituts, noch immer weihete. Er war der erste Priester von Attika, und wird mit dem Pontifex Maximus der Römer verglichen. Creuzer Symb. Th. IV. S. 482. Eine ähnliche Einrichtung scheint auch bey der Delphischen Priesterschaft gewesen zu seyn, da vorzugsweise von einem Propheten die Rede ist, ὁ προφητης Herod. VIII. 37.

Wir begnügen uns mit diesen wenigen Bemerkungen über einen Theil des alten Cultus, über welchen im Einzelnen noch vieles zu sagen wäre, um nun, was zunächst zu unserm Zweke gehört, die Bedeutung kurz ins Auge zu fassen, welche das Priester-Institut in dem Systeme der alten Religion hatte. Besteht das Wesen derselben überhaupt darin, daſs das religiöse Bewuſstseyn, nach der eigenthümlichen Modification, die es in dieser Form der Religion erhalten sollte, mehr ein mittelbares, als unmittelbares war, daſs es mehr in der Gemeinschaft der Tradition ruhte, als ethisch-individuell war, so hieng offenbar die Stellung und Bedeutung, die das Priester-Institut in derselben hatte, mit ihrem Princip sehr genau zusammen. Priester waren es ja, in welchen das in der Menschheit noch schlummernde religiöse Bewuſst-

seyn zuerst zum Leben erwachte, und einen bestimmten Ausdruk fand, von welchen als einer erleuchteten, geistigeren Menschenclasse alle Offenbarung der Gottheit und alle Tradition ausgegangen war. In ihnen mufste auch fortan das religiöse Bewufstseyn und Leben seine Basis haben. Priester waren und blieben in der höchsten Angelegenheit des Lebens die Führer und Vertreter einer noch nicht mündigen Menschheit, sie waren die Götter des Volks selbst. Die Art und Weise, wie die gröfsere Masse der Menschheit aus diesem ursprünglichen Zustande einer völligen geistigen Unmündigkeit allmälig herausgieng, hängt aufs genauste zusammen mit der doppelten Betrachtungsweise, welche wir bisher bei der Durchführung des Systems der Naturreligion unterschieden haben. Jene Seite der Naturreligion, welche wir mit einem allgemeinen Namen nicht anders als die pantheistische nennen können, jenes Aufgehen des individuellen Bewufstseyns in einem höhern gemeinschaftlichen, jenes Verschmolzenseyn mit der Natur, der Gottheit, dem allgemeinen Welt- und Menschengeist, vermöge dessen nach dem Geiste der ältesten Weltansicht das einzelne Leben in dem allgemeinen Leben so begriffen war, wie das einzelne Naturwesen mit dem allgemeinen Natur-Organismus zusammenhängt, und von ihm getragen wird, stellt sich uns in dem Orientalischen namentlich Indischen Kasten-Organismus vollkommen wieder dar. Es kann dieses Verhältnifs nicht treffender bezeichnet werden, als es die heiligen Schriften der Indier selbst bezeichnen, wenn sie sagen: Brahma habe den Brahmanen aus seinem Munde, den Ketri aus seinem Arme, den Vaisya aus der Hüfte, und den Sudra aus dem Fufse hervorgehen lassen. Die Gesammtheit aller Individuen ist demnach nur Ein Individuum, Ein Leib, Ein Organismus, und die Brahmanen, in welchen Brahma der

göttliche Geist selbst sich individualisirt, sind es, in welchen dieses Eine Individuum zum Bewuſstseyn kommt, sie sind die Seele des groſsen Leibes. Man denke sich diesen ältesten Organismus der menschlichen Gesellschaft, welchen wir mit dem Namen des Kastenwesens zu bezeichnen pflegen, nicht bloſs als eine Trennung und Abstoſsung der Stände, sondern ebensosehr als die innigste Verknüpfung der stufenweise verschiedenen Glieder zu einer streng geschlossenen lebendigen Einheit. Es waren ja alle drei obere Kasten Wiedergeborene, und alle konnten durch dieselben vier Stände der religiösen Lebensweise sich zu der gleichen Würde erheben. Nur die vierte Kaste war zum Loose der Verachtung und der Sklaverei herabgewürdigt, aber keineswegs so, daſs nicht auch sie durch ihre Gemeinschaft mit den obern Kasten an dem Segen des Veda's hätte Theil nehmen können. Ihre Unselbstständigkeit ist nur als der Uebergang von dem selbstbewuſsten und intelligenten Leben zu dem bewuſstlosen Naturleben anzusehen, mit welchem ja nach der Indischen Weltansicht der Mensch in der Idee des höchsten Urwesens aufs innigste verbunden war. Darin aber liegt der höchste Begriff dieses ganzen Organismus, daſs die Brahmanen-Kaste über allen steht, daſs alle andere nur in ihr leben, und durch sie der wahren Bedeutung ihres Lebens theilhaftig werden können, auf dieselbe Weise, wie der Leib ohne die Seele todt und für sich nichts ist, und die einzelnen Glieder des Lebens nur in dem Grade einen höhern Werth haben, in welchem sie dem Leben des Geistes dienen. Einen deutlichen Begriff von den hohen Vorzügen der Brahmanen-Kaste und dem Zusammenhang des Kastenwesens mit dem ganzen Weltsystem der Indischen Ansicht gibt uns folgende Stelle aus den Gesezen Menu's bey Majer Brahm. S. 144. „Die gröſste Achtung verdienen gött-

liche Kenntnisse. Weil nun der Brahmane allein das Recht hat, den Veda zu lesen und zu erklären, und also ein Geber göttlicher Kenntnisse ist, weil er zuerst geboren wurde, weil er von erhabenem Ursprunge ist, und weil er sich am Opfergurte auszeichnet, so ist er der Herr aller Giadi (Kasten) und von Rechtswegen das Haupt dieser ganzen Schöpfung. Mit seinem Munde genieſsen die Götter und die Schatten der Voreltern die geheiligten Opfergaben. Welches erschaffene Wesen könnte ihn also übertreffen? Unter den erschaffenen Dingen haben den Vorzug die belebten, unter den belebten die vernünftigen, unter den vernünftigen das Menschengeschlecht, unter den Menschen die Brahmanen, unter diesen die Gelehrten, unter den Gelehrten die, welche ihre Pflicht kennen, unter denen, welche sie kennen, die, welche sie tugendhaft erfüllen, unter den Tugendhaften, die, deren Vergnügen eine vollkommene Bekanntschaft mit der Gotteskunde ist. Die Brahmanen sind bestimmt, die Schazkammer religiöser und bürgerlicher Pflichten zu bewachen, Gerechtigkeit und endliche Glückseligkeit zu befördern. Sie sind eine beständige Verkörperung des Gottes der Gerechtigkeit, und werden schon erhaben über die Welt geboren. Alles, was sich darin befindet, ist in der That, obgleich nicht dem Anscheine nach ihr Reichthum, die Nahrung und Kleidung, welche sie geschenkt erhalten, gehört ihnen von Rechtswegen; denn durch das Wohlwollen der Brahmanen genieſsen eigentlich die übrigen Sterblichen ihres Lebens.“ In dieser vollkommenen Gestalt scheint sich jedoch das Kasten-System nur in Indien ausgebildet zu haben. In den Medisch-Persischen Ländern finden wir zwar dieselbe Zahl und Stufenfolge der Kasten, aber das Verhältniſs der beiden obern scheint hier schon ein anderes gewesen zu seyn, und wenn auch das Verhältniſs derselben in Aegypten dem In-

dischen wieder näher gekommen seyn mag, so hatte doch hier die Weltansicht, aus welcher das Kasten-System hervorgegangen war, nicht mehr dieselbe ursprüngliche Lebendigkeit. Was aber hier vorzüglich in Betracht kommt, und uns das Kasten-Wesen erst in einer universelleren Bedeutung erscheinen läſst, ist der merkwürdige Gegensaz, in welchem wir eben hierin Europa und Griechenland zum Orient erbliken. In Griechenland sehen wir zuerst die Menschheit aus dem Zustande geistiger Unselbstständigkeit und Unmündigkeit heraustreten, in welchen das Kasten-System sie hineingezwängt hatte. Die Erblichkeit der Stände war aufgehoben, und die angeborene Superiorität einer gewissen Menschenclasse muſste in der Mitte eines Volkes verschwinden, das sich in religiöser, nationaler und politischer Hinsicht frei ausgebildet hatte. Blieb auch dem Priester noch immer die Würde eines Vermittlers zwischen Gott und dem Menschen, wenigstens in dem äuſsern Cultus, so war doch die innere, geistige Scheidewand gefallen, welche sich zwischen das unmittelbare Verhältniſs des Menschen zur Gottheit hineingestellt hatte. Es war nur eine freie Anerkennung, mit welcher der Einzelne sich der priesterlichen Auctorität unterwarf, und der Priester ward eigentlich nur als das reine Organ der Gottheit betrachtet, welche eben so gut auch unmittelbar mit dem Menschen verkehrte. Was im Orient nur in der Einheit eines Systems, eines gemeinschaftlichen Bewuſstseyns, eines Natur-Organismus besteht, ist in Griechenland, indem das Einzelne sich von dem Ganzen trennte, und durch freie Selbstbestimmung in seinem eigenen Mittelpunct selbstständig erfaſste, in die ethische Freiheit und Individualität gestellt. Dort verschwindet der Einzelne in der Allheit des Ganzen, hier steht der Einzelne frei neben dem Einzelnen. Doch auch hier erwarte man in Grie-

chenland noch nicht den vollkommenen Gegensaz gegen das in Indien hauptsächlich nachzuweisende Natursystem. Es ligt ganz in der Natur der Sache, daſs wir auch in dem alten Griechenland und Italien, um von der Sklaverei, die ohnedies aus demselben Gesichtspunct zu betrachten ist, hier nichts zu sagen, um so mehr Annäherung an das Orientalische Kasten-Wesen finden, je weiter wir in die Vorzeit hinaufgehen. Man denke nur an die Altjonische, der Indischen so genau entsprechende Kasteneintheilung, Herod. V. 66., wobei die Geleonten ohne Zweifel als Priesterstamm voranstunden, an das hohe Ansehen, welches einzelne Priestergeschlechter auch noch in der spätern Zeit der Griechen, besonders in solchen Instituten hatten, welche, wie die Mysterien, dem Geiste des Orients am meisten getreu blieben, ferner an die Priester-Auctorität der Römischen Patricier, und ihre strenge Trennung von den Plebejern. Der wahre Gegensaz gegen das Natursystem der alten Religion ist auch hier erst durch das Christenthum zu seiner vollen Erscheinung gekommen, dadurch nemlich, daſs es die Gleichheit aller Menschen vor Gott ausdrüklich als erstes Princip aufstellt. Dadurch ist erst der aristokratische Kastengeist, der von dem Alterthum nie ganz zu trennen war, und in alle Verhältnisse des Lebens tiefer eingriff, als man gewöhnlich von den classischen Völkern der Freiheit behaupten zu dürfen meint, vollends gebrochen worden. Dem System, welches in der Form eines Natur-Organismus in dem ältesten Orient wenigstens die Grundlage der religiösen Verhältnisse war, stellt das Christenthum die rein ethische Idee der Kirche entgegen, welche durch das an sich gleiche Verhältniſs, in welches sie alle Menschen zu dem Einem Oberhaupte sezt, die religiöse Selbstständigkeit aller Einzelnen und die allgemeine Gleichheit ebenso begründet, wie

politisch die Monarchie allein der wahre Gegensaz gegen die Aristocratie, und das wahre Princip der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit ist. Vgl. I. Th. S. 129. Wie nach der Indischen Vorstellung Brahma der Leib ist, der alle Glieder der religiös-politischen Gesellschaft zur Einheit verknüpft, so heifst auch Christus, als Herr der Kirche, der Leib, mit welchem alle als Glieder zusammenhängen. Was aber dort nur ein physisches Verhältnifs ist, ist hier ein ethisches, es ist ein geistiges Band, und der Eine Christus ist in allen auf gleiche Weise. Ist in jenem System der Priester der Vermittler zwischen dem Einzelnen und dem Einen, so nennt dagegen das Christenthum alle Glieder der Einen Kirche das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk. So wird die ursprüngliche Einheit des religiösen Bewufstseyns, welchen die entstehende physische Trennung der Menschen in Stände und Classen aristokratisch aufhob, im Christenthum ethisch wiederhergestellt.

Es ergibt sich hieraus, dafs die Frage, wie weit die Idee der Kirche in der Naturreligion zum Bewufstseyn gekommen sey, auf die Frage über die Stellung und Bedeutung des Priester-Instituts in derselben zurükzuführen ist. Die Idee der Einen und allgemeinen Kirche war in dem Grade noch nicht anerkannt, in welchem aristokratische in äufsern Verhältnissen begründete Vorzüge auch in religiöser Beziehung galten, und somit die unsichtbare Kirche von der sichtbaren abhängig gemacht wurde. Ueber den mit der Idee der Kirche zusammenhängenden Gegensaz zwischen Orthodoxie und Heterodoxie, wie weit er in der Naturreligion stattfand, vgl. man Th. I. S. 152. und Absch. II. Cap. II. über die Religionskämpfe. Als Beispiele einer der alten Religion keineswegs fremden dogmatischen Intoleranz könnte man auch das

Verfahren der Perser in Aegypten unter Cambyses, und unter Xerxes in Griechenland ansehen. cfr. Herod. III. 27. Cic. De Leg. II. 10. Wie jedoch eine solche Intoleranz in der Naturreligion durch die Allgemeinheit ihrer Ideen wiederum gemildert wurde, darüber vgl. man Th. I. S. 164. Als ein Beispiel hievon ist wohl anzusehen, was Herod. VI. 97. erzählt.

Der Gegenstand, den wir hier behandeln, legt uns die Frage sehr nahe, woher denn überhaupt die priesterliche Aristokratie, auf welcher das Kastensystem beruht, und das Kastensystem selbst den Ursprung genommen habe? Wir sind zwar keineswegs gesonnen, in diese in der Geschichte der gesellschaftlichen Verhältnisse so wichtige Frage, die allein aus Indischen Quellen historisch mehr ins Licht gesetzt werden kann, weiter einzugehen, glauben aber doch hier wenigstens eine ganz kurze Andeutung geben zu dürfen. Der ursprüngliche Zustand der Menschheit war hervorgerufen durch jenen Act des erwachenden Selbstbewufstseyns, von welchem wir gleich im Anfang dieses zweiten Theils gesprochen haben. Die Benennungen Ermanen, Germanen, Birmanen, Brahmanen u. s. w. bezeichneten die ältesten Menschen als intelligente und sich gegenseitig als solche erkennende Wesen. Das Bewufstseyn der Intelligenz war das ursprüngliche Merkmal der Gleichheit. Wie aber durch das Merkmal der Intelligenz die ältesten Menschen sich selbst von den übrigen belebten Wesen unterschieden, so mufste nun bald auch die in Einzelnen in höherem Grade hervortretende geistige Kraft einen Unterschied unter ihnen selbst herbeyführen, und diese geistige Superiorität begründete alsbald auch einen geistlichen Primat. Da überhaupt in dieser Urperiode der Menschheit Göttliches und Menschliches noch ungetrennt zusammenflofs (das Göttliche war nur der objectivirte Menschengeist),

so erschienen nun die Intelligenteren als höhere Wesen, als göttliche Genien. Dies ward die Grundlage der priesterlichen Auctorität. Das Merkmal, welches diese Classe in ihrem Namen (Brahmanen) festhielt, war dasjenige, wodurch sich die Menschen ursprünglich als intelligente Wesen von den nicht intelligenten unterschieden hatten. Es konnte nicht fehlen, daſs die Herrschaft, welche die Einen vermöge ihrer geistigen Superiorität über die Andern auf eine mehr oder minder drükende Weise ausübten, einen Gegensaz hervorrief. Es war die Reaction der physischen Kraft gegen die geistige, und der Grad, in welchem diese Reaction gelang und durchgeführt wurde, begründete selbst wieder eine Verschiedenheit der Stände. So geschah es, daſs der Kriegerstand, der von der Stärke den Namen hat (Chatriya, Ketri, Kartikia (der Indische Kriegsgott), *αρτ*, *Αρης*, *καρτερος*, u. s. w.), und in der Königswürde, die seine Auszeichnung ward, die weltliche Macht der geistlichen gegenüberstellte, sich als zweiten Stand neben dem Priesterstand constituirte, während das schwächere Geschlecht in die arbeitende und dienende Classe verwiesen wurde. Auf diese Weise gestaltete sich obwohl unter Reibungen doch ohne völlige Trennung, die das Gefühl der gegenseitigen Abhängigkeit der geistigen und physischen Kraft und die Anerkennung der geistigen Superiorität als einer göttlichen verhütete, ein wohlgegliederter Organismus, von welchem vollkommen gilt, was in den Indischen Schriften gesagt wird: „Die Ketris können ohne die Brahmanen niemals glüklich seyn, und die Brahmanen sich nicht ohne die Ketris erheben. Darum werden beide Giadi nur durch herzliche Vereinigung in dieser und der nächsten Welt erhaben.“ Majer Brahm. S. 146. Es läſst sich aber ferner leicht denken, daſs eben diese den Frieden der Gesellschaft zuerst stö-

rende und die strengeren Formen des Gesellschafts-Systems bewirkende Collision auch der Impuls wurde, der die ursprüngliche Menschheit zuerst in einzelne Geschlechter trennte, und aus dem Mittelpunct des ersten Zusammenseyns in weite Fernen trieb. Eine Erinnerung davon mögen die Sagen von den langdauernden Kriegen der Priester und Krieger, der Brahmanen und Buddhaisten enthalten, deren in den alten Indischen Urkunden so oft Erwähnung geschehen soll. Merkwürdig ist wenigstens, daſs uns jener Gesellschafts-Organismus, der in Indien seine vollkommenste Ausbildung erhalten hat, anderwärts nur als ein verschobenes Verhältniſs erscheint, als eine Vereinzelung dessen, was nur in Indien als Ein Ganzes sich darstellte. Der kriegerische Stamm der alten Perser möchte der Indischen Kriegerkaste sehr nahe verwandt seyn. Das priesterliche Ansehen tritt offenbar in der ältesten Verfassung des Persischen Reichs sehr zurük. Erscheint doch selbst Zoroaster in einer gewissen Abhängigkeit von dem König Gustasp, Rhode Zends. S. 544, und es ist sehr wahrscheinlich, daſs der Sieg, durch welchen die Perser den Vorrang vor den Medern gewannen, nicht bloſs eine politische Veränderung, sondern auch ein der Priestermacht gegenüber freieres Verhältniſs begründete. cfr. Herod. III. 65. Daher sind wohl die Perser auch dem Namen nach ein Kriegervolk, *Περσαι* von פרש oder Pferd, Perd, Pers; das Pferd ist das Symbol des Kriegerstandes. Den Persern stehen auch in dieser Beziehung die Germanen am nächsten, und wohl auch mehrere Stämme der Hellenen, beide unpriesterliche, freie Völker. Man vgl., wie im Ramayan (Bopp. Conjug. S. 175.) die Pahlawa's, Jawana's, Saka's (Saken, Scythen) als Kriegerstämme vorkommen, vom Brahmanen geschaffen. Jon ist der πολεμαρχος Paus. II. 14. oder ϛραταρχης der Athener.

Herod. VIII. 44. Vgl. auch Herod. II. 167. Wie die genannten Völker nur auf eine selbstständige Weise dasselbe zu seyn scheinen, was die Indischen Ketris als ein Glied des Kastensystems sind, so möchten wir die dem gemeinschaftlichen Mittelpunct schon weiter Entrükten, diejenige, welche Ritter Buddhaistische nennt, die Tschinas*), oder Seren, und die aus Mittelasien in die Pontischen Länder Eingewanderten auf die dritte Indische Kaste, die Vaisya's, beziehen. Es ist auffallend, wie jene Völker sich gerade durch diejenige Merkmale auszeichnen, die bey den Vaisyas charakteristisch sind. Handel, Viehzucht, Akerbau sind die eigenthümlichen Beschäftigungen dieser dritten Kaste. Majer Brahm. S. 135. 136. Wie sehr aber der Handel insbesondere, von welchem in den Zendbüchern gar nicht die Rede ist, Rhode Zends. S. 525. eine die Verbreitung der Buddhaistischen Völker bezeichnende Erscheinung ist, hat Ritter durch viele Beweise dargethan. Dafs der Handel die den Vaisyas ganz besonders zukommende Beschäftigung war, erhellt auch daraus, dafs den Brahmanen und Ketris, wenn sie in die Nothwendigkeit versezt würden, sich durch die Beschäftigungen des Vaisya zu erhalten, zwar Viehzucht und Akerbau gestattet war, vom Handel aber nichts gesagt wird. Majer Brahm. S. 136. Es ist auch an sich natürlich, dafs der Handel, der erst nach jenen beiden Beschäftigungen entstehen konnte, den Vaisyas zufiel. Damit stimmt nun zusammen, dafs wir Viehzucht und Akerbau namentlich bey

*) Nach der Behauptung der Brahmanen sollen die Tschinas von Hindus aus der Kaste der Kschatrya abstammen, die auf ihre Vorrechte verzichtend auswanderten. Die zweite Kaste scheint von der dritten nicht so streng geschieden gewesen zu seyn, wie von der ersten. Daher tragen die Tschin mehr den Character der dritten Kaste an sich als den der zweiten.

den Persischen Stämmen finden, Herod. I. 125. Was diese beiden Beschäftigungen betrifft, so war nicht nur, wie an sich natürlich ist, die Viehzucht älter als der Akerbau, sondern das Brahmanen-System gab auch deswegen der Viehzucht den Vorzug vor dem Akerbau, weil durch diesen vielen belebten Geschöpfen und auch der Erde grosse Schmerzen verursacht werden. Majer Brahm. S. 137. Es läſst sich aber leicht denken, daſs die Entfernung vom Indischen Kastensystem, und die natürliche Beschränkung der freien Wahl diese Ansicht bald abänderte. Daher sind in den Zendbüchern Akerbau und Viehzucht gleich geachtet, Rhode Zends. S. 517. (in Aegypten ist jener sogar weit vorgezogen), und nicht minder verdankt Buddhaistischen Völkern die agrarische Cultur ihre Verbreitung. Daſs die Priesterstaaten, die wir in Aethiopien und Aegypten finden, ihren Typus in der Indischen Priesterkaste haben, ist klar, und nach einigen Spuren wenigstens mag es sogar wahrscheinlich seyn, sie historisch darauf zurükzuführen. Doch kommt hier auch noch die Frage in Betracht, auf welche Weise die Völker, die einen der zweiten oder dritten Kaste entsprechenden Character an sich tragen, bei ihrer Absonderung von dem ältesten Kastenorganismus, oder der Brahmanenkaste, das priesterliche Element, welches in der ältesten Verfassung der Völker und Staaten niemals fehlen durfte, wiederherstellten, und es ist daher, wie z. B. in Hinsicht der Aegyptischen Priester, so auch in Hinsicht der Medisch-persischen Magier und des Buddhaistischen Priesterthums das Verhältniſs zu der ältesten Kaste der Brahmanen eine besondere Frage. Wir halten uns hier jedoch nur an solche Erscheinungen, in welchen sich uns die Beziehungen zum ältesten Kastensystem am reinsten zu erkennen geben. Eine solche Beziehung ligt unverkennbar darin, daſs wir gerade solche Völker, die dem Character der zweiten

und dritten Kaste entsprechen, an einer Ansicht von dem ursprünglichen Verhältniſs der Menschen festhalten sehen, welche der Ansicht, auf welcher das Primat der Brahmanenkaste beruht, geradezu entgegensteht, an der Ansicht von der natürlichen Gleichheit und Freiheit. Characteristischer ist für den Buddhaismus nichts als der Widerwille gegen den Kastenzwang. Selbst in Aegypten, Griechenland und Italien ist Buddha als Herakles-Saturnus der Gott der Freiheit, der sich der Sklaven annimmt, und das Fest der Gleichheit und Freiheit, das man ihm feierte, war auch in Persien. S. Abth. I. S. 226. Abth. II. S. 152. Wie lebendig dem Perser das Bewuſstseyn der Freiheit war, wissen wir selbst aus Griechischen Schriftstellern. Xenoph. Cyr. I. 2. 3. *Εϛιν αυτοις ελευθερα αγορα καλȣμενη, ενθα τα τε βασιλεια και τα αλλα αρχεια πεποιηται.* Plat. Alcib. I. p. 341.: *ελευθερος ειναι εθιζεται ὁ παις.* Vergl. Hammer W. J. Bd. X. 1820. Sarmanen, Germanen werden die Buddhaisten genannt, denselben Namen führt einer der Persischen Stämme. Herod. I. 125. Daſs es derselbe Name mit dem Namen der Deutschen ist, ist nicht wohl zu zweifeln. Wie läſst sich aber die Erscheinung desselben Namens in so verschiedenen Beziehungen leichter und natürlicher erklären, als auf die schon oben I. Abth. S. 6. angegebene Weise? In dem Namen ist das Bewuſstseyn der Menschen ausgedrükt, die sich zuerst als intelligente, und darum auch als gleichartige und mit einander verwandte Wesen, als germani, erkannten. Dieser Begriff der natürlichen Gleichheit wurde dann erst mit aller Macht festgehalten, als der entgegengesezte Begriff der Superiorität der einen Classe über die andere geltend gemacht wurde. Wir sehen dies aus Erscheinungen, die zunächst gar nicht damit zusammenzuhängen scheinen, dann aber, aus diesem Gesichtspunct betrachtet, nur um so stärker beweisen,

welche Angelegenheit es vielen der ältesten Völker war, dieses Bewufstseyn nicht erlöschen zu lassen, aus der Polyandrie und Weibergemeinschaft, die wir bei Buddhaistischen Völkern finden. Den sprechendsten Beweis davon gibt, was Herodot IV. 104. von den Agathyrsen (über welche Ritter Vorh. S. 286. sq. zu vgl.) sagt, dafs sie gemeinschaftliche Ehen haben, „damit sie alle Brüder wären, und als Glieder Eines Hauses weder Neid noch Feindschaft wider einander hegten." Dieselbe mit dem alten Buddhistischen Cultus verbundene Sitte bemerkt Herodot auch von mehreren Libyschen Völkern IV. 172. 176. 180., analog dem Verhältnifs, das wir früher schon zwischen Libyen und den Pontischen Ländern wahrgenommen haben. Sicher hängt auch in dem Vorderasiatischen Cultus manches, was nur Aeusserung roher Wollust zu seyn scheint, damit zusammen. Sehr natürlich ist es, dafs gerade solche Völker, welche der steigende Kastengeist am meisten niederdrükte, und in die weite Welt verstiefs, am lebhaftesten als Trost ihres unseligen Looses das Bewufstseyn der in allen Menschen gleichen Natur zu bewahren suchten*). So sehen wir nun in der ältesten Religions-Geschichte zwei entge-

*) Wenn wir früher den Idolencultus als ein Merkmal des Buddhaismus angegeben haben, so stimmt damit gut zusammen, dafs die Buddhaistischen Völker, als die dritte Kaste, als eine geistig niedriger stehende Menschenclasse anzusehen sind. Nehmen wir dies noch dazu, so scheinen uns die angegebenen Momente auf eine befriedigende Weise zu erklären, wie die Kriegesstämme der Perser, Hellenen, Germanen sich einerseits mit den Buddhaisten in der Opposition gegen die Priesterkaste vereinigen, andererseits mit diesen selbst wieder eine Opposition bilden. Bei den Kriegesstämmen trat an die Stelle des Priesteradels der Ritteradel. Dafs bei den Griechen besonders auch buddhaistische Elemente, wie sich überhaupt die die zweite und dritte Kaste auf verschiedene Art mischte, anzunehmen sind, ist aus Früherem klar.

gengesezte Begriffe über das Verhältniſs der Menschen zu einander. Das Kastensystem ist in dem ältesten Orient zu Hause, die Freunde der Freiheit und Gleichheit haben sich nach langen Wanderungen Europa zugewandt. Es ist der edle Stamm der Hellenen und Germanen. Und wenn nun die leztern gerade es sind, in welchen das Christenthum als der vollkommenste Gegensaz gegen das alte Natursystem, als die ethisch begründete Lehre von der Gleichheit aller Menschen vor Gott, den empfänglichen Boden gewann, in welchem sich seine neue Schöpfung entwikeln konnte, so öffnet sich uns hier der Blik in einen Zusammenhang, der die entferntesten Puncte in eine wunderbare Einheit verknüpft.

Nach den Priestern haben wir hier noch zu betrachten

4. Die Feste.

Feste sind im Allgemeinen Anstalten, die den Zwek haben, das innere religiöse Leben in bestimmten Zeitmomenten auch äusserlich hervortreten zu lassen, damit das Aeussere der Handlung das innere religiöse Gefühl um so inniger erweke und belebe. Schon aus diesem Begriffe ergibt sich, daſs die Feste in der alten Religion eine um so bedeutendere Stelle einnehmen werden, je mehr sie sich überhaupt ihrem ganzen Wesen nach der Aeusserlichkeit des Cultus zuwandte. Wollten wir daher in eine Aufzählung und Beschreibung der einzelnen Feste auch nur der Griechen und Römer eingehen, so würden wir ein unbestimmbar groſses Feld vor uns haben. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die interessante Zusammenstellung der Hauptfeste der ältesten Völker, welche

Dem Verhältniſs der Brahmanen zu den Sudra entspricht am meisten die Etruscische Clientel. Vergl. Majer Brahm. S. 145. u. Niebuhr R. G. I. Th. S. 392.

Hammer in den Wien. Jahrb. 1818. II. Bd. gegeben hat, und halten uns auch hier blos an das Allgemeinste und Wesentlichste.

Der Begriff der Naturreligion bringt es mit sich, daſs die Feste, deren Feier sie anordnete, Naturfeste waren. Ist es das Leben der Natur, worin sich das Göttliche offenbart, so kann der Mensch sein religiöses Gefühl, seine Abhängigkeit vom Göttlichen nur dadurch ausdrüken, daſs er das Leben der Natur in sein eigenes Lebensgefühl aufnimmt, sich seiner Einheit mit der Natur bewuſst ist. Soll nun diese Einheit des individuellen Menschenlebens mit dem Naturleben, worin das religiöse Leben besteht, in besondern Handlungen sich äussern, so kann die Veranlassung dazu nur durch diejenige Erscheinungen gegeben werden, welche in der jährlichen Entwiklung des Naturlebens am meisten Epoche machen, und den Menschen mit dem mächtigsten Eindruk ergreifen. Daher fallen alle Hauptfeste der alten Naturreligion in die vier Haupt-Epochen des Jahrs, in die doppelte Tag- und Nacht gleiche, und die doppelte Sonnenwende. Hieraus ergibt sich auch sogleich der doppelte Character, welchen eben die Hauptfeste der alten Religion am meisten an sich tragen. Es sind Feste der Trauer und Feste der Freude. Da die Feste überhaupt Aeusserungen des religiösen Lebens sind, jedes Lebensgefühl aber entweder ein angenehmes oder unangenehmes ist, so muſs diese doppelte Seite des Lebens da vorzüglich hervortreten, wo die Natur die doppelte Seite ihrer Erscheinungen am auffallendsten darbietet. Je nachdem sie dem Tode anheimfällt, oder zum Leben ersteht, theilt der religiös-fühlende Mensch ihre Trauer und Freude, und wenn es überhaupt zum Character der Naturreligion gehörte, alles Gedachte und Gefühlte symbolisch und mythisch zu versinnlichen, so muſsten die Feste insbesondere reich an bild-

licher Bedeutsamkeit seyn. Wie aber das Naturleben selbst, das er in sein Gefühl aufnahm, nur als eine Objectivirung des innern religiösen Gefühls anzusehen ist, so waren auch die Handlungen, durch welche er die Aeusserungen des Naturlebens symbolisch versinnlichte, nur Reflexe seiner innern Gefühle. Damit hängt zusammen, was hier als religiöses Moment noch besonders in Betracht kommt. Eine höhere Aeusserung des religiösen Lebens ist nur vorauszusezen, wo das individuelle Menschenleben nicht blos mit dem Naturleben im Bewufstseyn zusammenfällt, sondern auf der andern Seite auch wieder von demselben unterschieden und losgetrennt wird. Die Feste sind, wie die zuerst betrachteten religiösen Handlungen, nur die einzelnen Momente, in welchen das in steter Entwiklung fortgehende religiöse Leben nach dieser oder jener Seite äusserlich zur Anschauung kommt; daher müssen die Momente, nach welchen überhaupt das religiöse Leben zu beurtheilen ist, wieweit es die Natur oder das Ethische zu seinem Character hat, bei der Betrachtung der Feste nur in einer besondern Anwendung wieder zum Vorschein kommen*). Die ethische Seite nun, die die Feste der alten Religion darbieten, ist, wie sich sogleich zeigt, hauptsächlich in den Mysterien aufzusuchen, diese sind es daher, welche hier vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

Wir betrachten die Mysterien

1) als bildliche Darstellungen einer religiösen Idee, deren Bewufstseyn durch die festliche Feier lebhaft angeregt werden sollte. Welche religiöse Idee dabei zu

*) Den Zusammenhang der Naturbedeutung der Feste mit der ethischen sehen wir z. B. an Frühlingsfesten, die zugleich Sühnfeste sind. Wie die Natur im Frühjahr sich vom Wuste des Winters reinigt, so mufs auch das Leben des Menschen periodisch gereinigt werden. Vgl über die Apollinischen Sühnfeste Müller Gesch. der Dorier I. Th. S. 326.

Grunde lag, können wir am sichersten aus der Betrachtung und Vergleichung der Gottheiten entnehmen, zu deren Ehre die Feier der Mysterien begangen wurde. In Aegypten war es Osiris mit seiner Gemahlin Isis, in Griechenland theils Dionysos-Jachos, theils Demeter mit ihrer Tochter Persephone. Aber eben diese Gottheiten sind es, in deren symbolisch-mythischer Geschichte vorzugsweise der ewige Kreislauf der Natur zwischen Leben und Tod versinnlicht wurde. Auf diese religiöse Idee müssen sich nun auch die den genannten Gottheiten so ganz besonders geweihten Mysterien bezogen haben, und diese können demnach nichts anders gewesen seyn, als Feste, die die Idee des Lebens und Todes durch äussere Handlungen bildlich darstellten. Schon in Aegypten war dies ein wesentlicher Theil der Feier der Mysterien, wie wir aus der wichtigen Stelle Herod. II. 170. sehen. „Es ist auch das Begräbniſs eines Gewissen, den mit Namen zu nennen, bei dieser Gelegenheit ich Scheu trage, zu Sais in dem Tempel der Athenäa, hinter dem Gotteshaus, immer dicht an der ganzen Wand der Athenäa entlang. Und in dem Heiligthum stehen groſse Spizsäulen von Stein, und ist ein See dabei, der ist geschmükt mit einer Einfassung von Stein, und rings herum sehr wohl gearbeitet, und so gros, wie mir däucht, als der in Delos, der da heiſset der kreisförmige. Auf diesem See stellen sie bei Nachtzeit vor, was jenem wiederfahren, und das nennen die Aegyptier Mysterien. Aber darüber, ob ich wohl recht gut weiſs, wie alles zugeht, halte ich reinen Mund.“ Wie treffend bezeichnet hier der Ausdruk: „τα δεικηλα των παθεων αυτȣ ποιευσι“ die dramatischen Darstellungen, durch welche die Mysterien gefeiert wurden! Es war ohne Zweifel eine Reihe von Handlungen, durch welche die tragische Geschichte, wie Osiris (denn dieser und kein anderer ist der geheimnisvoll Verschwiegene

vergl. c. 132. Plut. de Is. c. 39.) der Verfolgung und Mordlust des Typhon unterligt, veranschaulicht wurde. Auf eine übereinstimmende Weise wurden die Griechischen Mysterien begangen. Pausanias spricht II. 37. mit derselben geheimnisvollen Scheue, wie Herodot in der so eben angeführten Stelle, von gewissen Handlungen, die dem Dionysos zu Ehren in Argos am Alcyonischen See, durch dessen grundlose Tiefe er in den Hades hinabgegangen seyn sollte, um die Semele heraufzuhohlen, alle Jahre bei Nacht veranstaltet wurden (*τα ες αυτην* (*λιμνην*) *Διονυσꙋ δρωμενα εν νυκτι*). Von den Sicyoniern meldet Herodot V. 67., daſs sie den Argeier Adrastos vornämlich auch dadurch geehrt haben, daſs sie sein Leiden durch tragische Chorgesänge feierten, indem sie den Dionysos nicht ehrten, wohl aber den Adrastos. Dieser leztere Beisaz beweist deutlich, daſs anderswo die Leiden des Dionysos durch tragische Chöre gefeiert zu werden pflegten, wie auch die folgenden Worte: *Κλεισθενης δε χορꙋς τῳ Διονυσῳ απεδωκε* (er gab sie ihm zurük) zu verstehen geben. Diese Stelle ist eben in der Hinsicht, in welcher wir hier die Mysterien betrachten, deswegen um so merkwürdiger, weil sie uns nicht blos die Verbindung dramatischer Vorstellungen mit den Festen des Dionysos zeigt, sondern sogar den weitern Beweis an die Hand gibt, daſs die dramatischen Darstellungen der Griechen überhaupt aus den Chören, mit welchen die Leiden des Dionysos gefeiert wurden, ihren Ursprung genommen haben. Es geschah dies dadurch, daſs an die Stelle des leidenden Gottes leidende Heroen und Menschen, wie z. B. in Sicyon Adrastos, gesezt wurden. Dies war der entscheidende Sehritt, welcher nach dem früher bezeichneten allgemeinen Gange auch hier die bildliche Darstellung, die zuerst nur dem Bedürfnisse und dem religiösen Zweke diente, der freien Kunst zuführte, die nun ihre Anhänglichkeit an den

Gott der Natur, dessen Feier sie ihre Entstehung verdankte, fortdauernd dadurch ausdrükte, dafs sie ihr doppeltes Spiel, das komische und tragische Drama, das in der Wurzel ebenso Eins ist, wie jedes höhere Naturfest der alten Religion auf gleiche Weise von dem Gefühl der Lust und des Schmerzens durchdrungen war, vorzugsweise an den Festen des Dionysos aufführte. Hier ist nun zugleich auch der Punct, wo uns in dem nachgewiesenen Zusammenhange des Drama's mit den ältesten Festen des Dionysos der Unterschied der mythischen und dramatischen Handlung von selbst in die Augen fällt. Die mythische Geschichte einer Gottheit, wie sie z. B. der Feier eines Festes zu Grunde ligt, ist nur als der bildliche Ausdruk einer religiösen Idee zu nehmen. Da aber, wie wir schon früher gesehen haben, jede bildliche Form, so ideal auch ihre Bedeutung ist, doch immer auch wieder ein Bestreben hat, sich in die concreteren Gestalten der Körperwelt einzuhüllen, so ist es eine ganz natürliche Erscheinung, dafs auch die mythische Handlung sich nicht blos innerhalb der Grenzen ihrer idealen Bildlichkeit hält, sondern sich als äussere Handlung vergegenwärtigen will. Das Aeussere nämlich fällt auf dieselbe Weise der Gegenwart anheim, wie das innerlich Gedachte, wenn es unter der bildlichen Form einer wirklichen Handlung angeschaut werden soll, nur in der Form der Vergangenheit erscheinen kann. Mythisches und Dramatisches verhält sich demnach nur wie Inneres und Aeusseres, wie Vergangenheit und Gegenwart, und das Verhältnifs zwischen Bild und Idee, voraus der Mythus zu construiren ist, bedingt auch das Wesen des Drama *). So erklärt sich uns

*) Dazu gehört noch als dritte Art bildlich-mythischer Handlung die prophetische, die in die Zukunft verlegt ist. — Ueber die Entstehung des Drama's aus den tragischen Chören des

auch hieraus, warum das alte Drama lange Zeit sich so getreu an die alten Mythen halten zu müssen glaubte. Was von den Mysterien des Dionysos gilt, läſst sich auch von den Mysterien der Demeter behaupten. Clemens Al. der in der Cohort. ad gentes p. 22. Ed. Wirceb. auf die Mysterien mit der Versicherung zu reden kommt, daſs er sie ganz nach der Wahrheit enthüllen wolle, hierauf von den Orgien des Dionysos spricht, fährt über die Mysterien der Demeter geradezu mit den Worten fort: *Δηω δε και Κορη δραμα ηδη εγενεσθην μυςικον· και την πλανην, και την ἁρπαγην, και το πενθος αυταιν Ελευσις δαδεχει.* Nach einigen Aeusserungen des frommen Eifers über diese Gräuel des Heidenthums gibt uns derselbe Schriftsteller noch eine weitere Beschreibung der alten Mysterien, aus welcher wir nur noch folgende Stelle anführen wollen: *Βελει και τα Φερεφαττης ανθολογια διηγησομαι σοι, και τον καλαθον, και την ἁρπαγην την ὑπο Αιδωνεως, και το σχισμα της γης, και τας ὑς τας Ευβυλεως, τας συγκαταποθεισας ταιν θεαιν; δἰ ἡν αιτιαν εν τοις Θεσμοφοριοις μεγαριζοντες χοιρες εκβαλλεσι**)· *ταυτην την μυθολογιαν αἱ γυναικες ποικιλως κατα πολιν ἑορταζεσι, Θεσμοφορια, Σκιροφορια, πολυτροπως την Φερεφαττης εκτραγωδεσαι ἁρπαγην.* Mag auch diese Schilderung eines ohnedies sehr späten Schriftstellers uns nicht deutlich genug unterscheiden

Dionysos, welche sicher auch schon von mimischer Handlung begleitet waren, vgl. man Bökh Staatshaush. der Athener. Th. II. S. 362. sq. besonders Thiersch Pindarus Werke Einleitung S. 151. sq. und nun auch Müller Gesch. der Dorier Th. II. S. 366. sq.

*) Nach Creuzer Symb. Th. IV. S. 475. ist vielmehr *εμβαλλεσι* zu lesen, wegen der Stelle Paus. IX. 8. *και εις τα μεγαρα* (das *μεγαριζειν* wäre also nur ein Wortwiz) *καλεμενα αφιασιν ὑς των γεογνων.*

lassen, was bei den Mysterien mythische oder dramatische Handlung war, so wird doch die Sache selbst auch durch andere Zeugnisse bestätigt. Am meisten stimmt mit der Schilderung, die Clemens in der leztern Stelle gibt, die Notiz zusammen, die wir bei Plutarch De Is. c. 69. lesen, dafs die Boötier, wenn sie der über den Hinabgang der Kora trauernden Demeter das Fest des Verdrufses feierten, *τα μεγαρα της Αχαιας* (d. h. die unterirdischen Kapellen im Tempel der Demeter, wie durch ein Erdbeben, s. Creuzer Symb. IV. S. 85.) zu erschüttern pflegten. Es sollte dies eine scenische Darstellung der Naturveränderung seyn, die die Trauer der Göttin bezeichnet. Doch wozu verweilen wir bei einzelnen Angaben und Beweisen, deren sich hier noch viele beibringen liefsen? Kann es, was die Mysterien der Demeter betrifft, einen deutlicheren Beweis für die Behauptung geben, dafs dabei die mythische Geschichte der Göttin nach ihren Hauptmomenten mimisch und dramatisch vorgestellt wurde, als den ganzen Hergang bei der Feier des Thesmophorien? Und welche bedeutende Einwendung könnte gegen die Voraussezung erhoben werden, dafs die Mysterien der Demeter ursprünglich von den Thesmophorien nicht verschieden gewesen sind? Wir finden zwar diese Annahme, wenn wir von einigen Bemerkungen über das, was beide Feste gemein hatten, wie sie z. B. Creuzer Symb. Th. IV. 463. macht, abstrahiren, in den Beschreibungen, die man gewöhnlich von diesen Festen gibt, noch nirgends ausdrüklich aufgestellt, gleichwohl aber scheint sie uns zur Bildung eines richtigen Begriffs der Mysterien wesentlich zu gehören. Die Gründe, die uns dazu bestimmen, sind folgende: 1. Ist es an sich schon sehr wahrscheinlich, dafs Feste, welche, wie die Thesmophorien und Eleusinien (denn diese müssen wir hauptsächlich bei der Frage über das Verhältnifs der

Mysterien der Demeter zu ihren Thesmophorien vor Augen haben), sich auf dieselbe Gottheit und auf denselben Hauptbegriff derselben beziehen, ursprünglich in einer weit nähern Beziehung zu einander stunden, als es späterhin der Fall seyn mochte. Die Bemerkung, daſs erst mit der Zeit ein Getheiltes wurde, was ursprünglich Eines war, dringt sich uns nirgends öfters auf, als in der Mythologie, man denke nur an das Verhältniſs der Demeter zur Persephone. 2. Die Thesmophorien werden wirklich auch Mysterien genannt, und je weiter wir in der Geschichte zurükgehen, desto weniger finden wir uns zu einer Unterscheidung beider berechtigt. Herodot bemerkt in der oben angeführten Stelle II. 171. unmittelbar nach Erwähnung der Aegyptischen Mysterien des Osiris, die Hellenen nennen die Weihen der Demeter (τελετη) Thesmophorien, die die Danaiden nach Hellas gebracht haben. Und so wenig der Danaiden-Mythus beides unterscheidet, ebenso wenig läſst sich bei dem Homerischen Hymnus auf die Demeter bestimmen, ob er die Thesmophorien oder die Mysterien der Göttin zu seinem näheren Gegenstand hat, vielmehr ist klar, daſs die heiligen Gebräuche, die die Göttin anordnete, sich auf das Eine, wie auf das Andere bezogen. 3. So vieles, was beide Feste, die Thesmophorien und Eleusinien, mit einander gemein hatten, läſst nicht wohl einen Zweifel an der ursprünglichen Identität beider zu. Bei beiden Festen, wurden Schweine geopfert, und der heilige Mischtrank, Kykeon, getrunken. Creuzer Symb. Th. IV. S. 463. Beide wurden durch Fasten und Enthaltung von sinnlichem Genusse gefeiert. S. 469. 526. Der heilige Ort der Feier war für beide Eleusis S. 455. und die Zeit der Feier nur wenig verschieden. Was aber die Hauptsache ist, beiden Festen lag dieselbe mythische Geschichte der Demeter zu Grunde, die den Inhalt des Homerischen Hymnus ausmacht.

Das unverkennbarste Merkmal hievon ist der characteristische Zug, daſs man sich bei beiden Festen muthwillige Scherzreden erlaubte, ohne Zweifel zum Andenken an die Scene, welche der Homerische Hymnus v. 193. sq. beschreibt. Creuzer S. 464. 529. 4. Die Verschiedenheiten, welche allerdings bei den Thesmophorien und Eleusinien in Betracht kommen, lassen sich sehr leicht daraus erklären, daſs was Anfangs nur eine einzelne Seite der Fest-Feier war, nachher zum Gegenstand eines besondern Festes erhoben wurde. Auf diese Art haben, wie wir glauben, die Eleusinien, die ohnedies nach der gewöhnlichen Tradition für das jüngere Fest zu halten sind, ihren Ursprung aus den Thesmophorien genommen. Unrichtig ist es aber gewiſs, darum, weil bei den Athenern die Eleusinien ein eigenes Fest neben den Thesmophorien geworden sind, die Mysterien überhaupt von den Thesmophorien zu trennen, und den Begriff jener vorzugsweise nur von den Attischen Eleusinien zu entnehmen.

Diese Bemerkungen schienen uns hauptsächlich auch deswegen nöthig zu seyn, um damit einzuleiten, was wir als einen weitern Gesichtspunct aufstellen, woraus die Mysterien zu betrachten sind. Die Mysterien hatten nämlich

2. wie überhaupt die Feste der Demeter und des Dionysos, von welchen sie nach ihrer ursprünglichen Beschaffenheit und Bedeutung nicht zu trennen sind, und wie sich auch schon aus demjenigen ergibt, was wir bisher über sie bemerkt haben, die Bestimmung, an alle Wohlthaten zu erinnern, die der Mensch besonders den genannten beiden Gottheiten verdankt. Dieser Zwek wird ausdrüklich von den Aegyptischen Mysterien angegeben. Nachdem Isis die Glieder des zerstükelten Osiris gesammelt, die Bestattung seines Leich-

nams als ein heiliges Geheimniſs veranstaltet, und die Verehrung des Phallus eingesezt hatte, erinnerte sie zugleich an alle Wohlthaten des Osiris, Diod. I. 21. 22. Welchen natürlicheren Anlaſs konnten auch an sich schon solche Feste haben, als das Gefühl der Dankbarkeit? Als die verdienstvollsten Wohlthäter und Beglüker der Menschheit, als die Urheber eines bessern und edlern Lebens werden ja alle jene Naturgötter, Isis und Osiris, Demeter und Dionysos in so vielfacher Beziehung geschildert. Sie sind es, welche mit Einem Worte den Menschen zum Menschen bildeten, und eben dieser Begriff, das wahrhaft menschliche Leben, das von ihnen seinen Anfang nahm, ist es, durch welchen die ganze Reihe von Wohlthaten, die ihr Andenken verherrlichen, in einen innern Zusamhang gebracht wird. Dies ist das groſse Verdienst, das das einstimmige Urtheil der bewährtesten Zeugnisse namentlich der Isis und der Demeter zuerkennt, welche noch vor Osiris und Dionysos den nothwendigsten Bedürfnissen des menschlichen Lebens zu Hülfe gekommen sind. Solange der Mensch noch, wie das Thier des Feldes, nur mit blindem Triebe seine Nahrung sucht, oder wohl gar in unnatürlicher Lust die Wuth des Hungers an seinem eigenen Geschlecht zu stillen sich nicht scheut, Diod. I. 14. Paus. VIII. 41., solange steht er noch auf der untersten Stufe eines dumpfen thierischen Daseyns, woraus ihn der erste Schritt dann erst herausführt, wenn er die Nahrung kennen lernt, welche die Natur für ihn eigenthümlich bestimmt hat. Darum ist die erste Wohlthat, die Demeter dem Menschen erwies, um ihn vom Thiere zum Menschen zu erheben, diese, daſs sie ihn mit den Früchten des Feldes bekannt machte. Δημητρος-δωσης τους καρπους, οἱ του μη θηριωδως ζην ἡμας αιτιοι γεγονασι. etc. Isocr. Paneg. c. 6. cfr. Diod. I. 14. V.

4. 5. Cic. De Leg. II. 14. Orat. in Verr. V. 12.*). Es läſst sich erwarten, daſs die Erinnerung an diese Wohlthat, die erste Bedingung eines bessern Lebenszustandes, bei den Thesmophorien nicht unterblieb. Wir glauben das Fasten, das an einem der Festtage beobachtet wurde, dahin beziehen zu müssen. Denn wenn wir auch auf die Nachricht des Cornutus (s. Creuzer S. Th. IV. S. 469.), der unter andern Ursachen desselben auch diese angibt, man habe damit die ehemalige Entbehrung der guten Gaben der Demeter versinnlichen wollen, nicht besonders achten wollten, so leitet doch die Vergleichung des Homerischen Hymnus sehr natürlich auf diese Vermuthung. Die Zeit, in welcher Demeter in tiefer Betrübniſs über den Raub der Tochter in Eleusis saſs, die Tochter selbst in Hades Reich weilte, bezeichnet zwar diejenige Periode des Jahrs, in welcher die Natur von dem Zeitpunct an, in welchen die Feier der Feste fiel (die Thesmophorien wurden im Monath Pyanepsion, unserem October, die Eleusinien im Böedromion, unserem September, gefeiert), in ihren starren Schlummer dahin sinkt, sie wird aber im Homerischen Hymnus ausdrüklich zugleich als eine Zeit beschrieben, in welcher, da Demeter den Samen der Frucht verborgen hielt, der schröklichste Hunger das ganze Geschlecht der Menschen zu vertilgen drohte, in welcher selbst die Götter die gewohnten Opfergaben entbehren muſs-

*) Die Idee, daſs der Mensch erst durch das ihm eigenthümlich bestimmte Getraide zum Menschen wird, findet sich auf eine sehr concrete Weise auch im Orient, in der Sage der Tibeter, daſs der Genuſs des vom Berg Ssumeru herabgeworfenen und aufwachsenden Getraides die Wirkung hatte, daſs die Affen, die Stammväter der Tibeter, zusehends und allmälig sich in Menschen umwandelten. S. J. J. Schmidt Forschungen im Gebiete der Bildungsgesch. der Völker Mittelas. 1824. S. 213.

ten v. 306. sq. An die Zeit der Entbehrung wollte demnach die mythische Geschichte, die die Idee des Festes war, erinnern, dieselbe Zeit sollte der fortdauernde Festgebrauch jedesmal wieder vergegenwärtigen, damit der Mensch mit um so dankbarerem Andenken die guten Gaben genieſse, die die Göttin geschenkt hat. Die Symbolik der Feste versinnlicht, wie wir schon bei einer andern Gelegenheit bemerkt haben, sehr gerne durch den Contrast und Gegensaz. Die Einführung aber einer ordentlichen Nahrung ist von den Anfängen eines gesitteten Zustandes überhaupt nicht zu trennen. Künste werden erfunden, feste bleibende Wohnsize errichtet, die Bande der Ehe geknüpft. Es erwacht die erste Liebe zu Heimath und Eigenthum, es gesellt sich der Mensch zum Menschen, es gestalten sich die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens, und Geseze und Rechte gründen eine neue segensreiche Ordnung der Dinge. Dies sind die Wohlthaten der guten Göttin, die zuerst die rohe Sitte milderte, und ein vom Thierleben ganz verschiedenes menschliches Leben schuff, es sind die Verdienste der Demeter θεσμοφορος. Daſs nun aber solchen Erinnerungen das Fest der Göttin geweiht war, welchen sprechenderen Beweis könnte es dafür geben, als eben den Namen der Thesmophorien? Es war das Fest der Gesezgebung (θεσμος gebrauchte die alte Sprache gewöhnlich statt νομος), der ersten Sittigung des Lebens, und die Begriffe, die wir mit dem Beinamen θεσμοφορος verbinden, werden mit Recht auch bei dem Feste der Göttin vorausgesezt*). Was der Name des

*) Es würde nicht recht seyn, sagt Diodor V. 5. die ausserordentlichen Wohlthaten dieser Göttin gegen die Menschen mit Stillschweigen zu übergehen. Denn ausser der Erfindung des Getraides hat sie auch die Menschen die Zubereitung desselben gelehrt, und ihnen Geseze gegeben, durch welche

Festes aussagt, bestätigen auch Gebräuche, die dabei stattfanden. Daſs bei den Attischen Thesmophorien die Sazungstafeln, die die Göttin gebracht haben sollte, in einem feierlichen Zuge nach Eleusis getragen wurden (Creuzer IV. S. 443.), wollen wir blos bemerken. Wichtiger scheint uns zu seyn, daſs das Fest nur von verheuratheten Frauen gefeiert wurde. Das eheliche Leben ist die erste Bedingung eines geordneten gesellschaftlichen Zustandes, und der Gedanke, daſs Demeter als Stifterin der agrarischen Cultur auch die Stifterin des ehelichen Vereins sey, muſste bei dem Feste der Göttin, das zur Zeit der Herbstaussaat gefeiert wurde, nm so näher liegen, da die alte Sprache auf eine sinnreiche Weise die eheliche Verbindung und das eheliche Kinderzeugen mit Ausdrüken bezeichnet, die von Pflügen und Säen entlehnt sind (σπορος και αροτος). Creuzer IV. S. 450. 462. Vielleicht ist auch bei dem Namen der Καλλιγενεια, womit einer der Festtage benannt war, nicht blos an die Demeter als Inhaberin der Erdkräfte, d. h. die Mutter der schönen Kinder, des Jacchus und der Kora, wie Creuzer den Namen deutet, IV. S. 472., sondern, da ja Liber und Libera selbst die liberi der Ceres sind, an die Göttin des Kindersegens zu denken. Die Begriffe der Fruchtbarkeit, an welche man bei dem Feste der Göttin als einem Saatfeste auch durch Symbole erinnert wurde, fanden ebenso gut auf den Schoos der

sie gewöhnt worden, gerecht zu handeln, weshalb sie auch die Gesezgeberin genannt worden. Man wird aber nicht leicht etwas Wohlthätigeres als diese Erfindungen finden können, die nicht allein das Leben, sondern auch das gut leben in sich schlieſsen. Vgl. Cicero in Verr. V. 12. Sacra (Cereris et Liberae) longe maximis et occultissimis caerimoniis continentur, a quibus initia vitae atque victus, legum, morum mansuetudinis, humanitatis exempla hominibus et civitatibus data et dispertita esse videntur.

Mutter als den Schoos der Erde ihre Anwendung. Ob die Enthaltung von der ehelichen Gemeinschaft, die zu den Vorbereitungen des Festes gehörte, die Absonderung der Geschlechter, vielleicht auch den ehelosen Zustand versinnlichen sollte, ob etwa die Scirophorien die Göttin als Erbauerin der ersten Häuser, als Damia (s. oben), als Stifterin der Gemeinden, darstellten, wollen wir auf sich beruhen lassen.

Doch die Erziehung des Menschen zum Menschen, die die Göttin als Stifterin der agrarischen Cultur, und als Gesezgeberin einmal als ihr eigenthümliches Amt übernommen hatte, sollte nicht blos auf das zeitliche und sinnliche Leben beschränkt seyn, es sollte sich der Blik des Menschen auch über dieses Leben hinaus erheben. Vom thierischen Leben unterscheidet sich das menschliche dann erst vollkommen, wenn dem Menschen das Bewufstseyn einer höhern Welt, welcher er angehört, aufgeht. Dafs nun diese Idee eines höhern Lebens, ohne deren Bewufstseyn dem Menschen gerade das fehlt, wodurch er wahrhaft zum Menschen wird, bei den Festen der Demeter als die gröfste und edelste Wohlthat gedacht wurde, die sie den Menschen erwiesen, ist einer der unbezweifeltsten Säze, die über die alten Mysterien aufgestellt werden, und eben diese Idee eines über das Erdeleben hinausgehenden Lebens, wodurch der Begriff des Menschenlebens erst seine lezte Ergänzung und Vollendung erhält, ist es, die die Thesmophorien in die engste Verbindung mit den eigentlichen Mysterien bringt. Deutlicher könnte diese Hauptidee, die von den Thesmophorien unmittelbar zu den Mysterien führt, nicht ausgesprochen seyn, als in der classischen Stelle des Isocrates Panegyr. c. 6. „*Δημητρος αφικουμενης εις την χωραν ἡμων, ὁτε επλανηθη, της Κορης ἁρπασθεισης, προς τους προγονους τους ἡμετερους ευμενως διατεθεισης εκ των ευεργεσιων, ἁς ουχ οἱον τ᾽ αλλοις η τοις μεμυημενοις ακουειν, και δουσης δωρεας διττας, αἱπερ*

μεγιςαι τυγχανουσιν ουσαι, τους τε καρπους, οἱ του μη θηριωδως ζην ἡμας αιτιοι γεγονασι, και την τελετην, ἡς οἱ μετεχοντες περι τε της του βιου τελευτης, και του συμπαντος αιωνος, ἡδιους τας ελπιδας εχουσιν· ουτως ἡ πολις ἡμων ου μονον θεοφιλως αλλα και φιλανθρωπως εσχεν, ὡςε, κυρια γενομενη τοιουτων αγαθων, ουτε εφθονησε τοις αλλοις, αλλ' ὡν ελαβεν, ἁπασι μετεδωκε. Και τα μεν και νυν καθ' ἑκαςον ενιαυτον δεικνυμεν (die Mysterien-Feier), των δε συλληβδην τας ευεργεσιας, και τας χρειας, και τας ωφελειας, τας δι' αυτων γιγνομενας εδιδαξαμεν." Damit verbinden wir folgende gleichlautende Stelle des Cicero De Leg II. 14. „Mihi cum multa eximia divinaque videntur Athenae peperisse, atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus: initiaque ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliori moriendi." Man vgl. auch die schon angeführte Stelle Orat. in Verr. V. 12. Auch nach diesen Stellen ist es der Begriff der humanitas im höchsten Sinne, welcher alle Wohlthaten der Göttin, sie mögen sich auf das zeitliche Erdenleben, oder auf das Uebersinnliche beziehen, aufs innigste mit einander verknüpft. Der Mensch wird nur dadurch zum Menschen, dafs er sich seines höhern Seyns bewufst wird, und diesess Bewufstseyn ist es allein, in welchem er seines zeitlichen Daseyns froh werden, und dem Schauder des Nichtseyns, der ihn bei dem Gedanken des Todes ergreift, widerstehen kann. Dies ist das grofse Lob, das die Alten den Mysterien ertheilen, wenn sie von ihnen sagen, dafs durch sie alle Trauer verschwinde, (ουδεις μυουμενος οδυρεται. Plut.), wenn sie diejenige glüklich preisen, die derselben theilhaftig geworden siud. Schon der Homerische Hymnus sagt von den Orgien der Demeter v. 476.

Ολβιος, ὁς ταδ' οπωπεν επιχθονιων ανθρωπων
Ὁς δ' ατελης, ἱερων ὁς τ' αμμορος, ε ποθ' ὁμοιην
Αισαν εχει, φθιμενος περ, ὑπο ζοφω ευρωεντι.

Aus Sophokles führt Plutarch de aud. poët. c. 3. die Stelle an:

ὡς τρισολβιοι
Κεινοι βροτων, οἱ ταυτα δερχθεντες τελη
Μολωσ' εις ἁδε· τοισδε γαρ μονοις εκει
Ζην εσι, τοις δ' αλλοισι παντ' εκει κακα.

Ziemlich gleichlautend sind damit die Worte, welche Clemens Al. Strom. III. Fragm. 102. Ed. Bökh. aus einer Stelle Pindars, in welcher der Dichter von den Eleusinischen Geheimnissen sprach, anführt:

Ολβιος, ὁστις ιδων εκεινα κοιλαν
Εισιν ὑπο χθονα· οιδεν μεν βιε τελευταν
Οιδεν δε διοσδοτον αρχαν.

Mag auch in diesen Stellen, zumal der Sophokleischen, dem wörtlichen Sinne nach, ein verdammendes Urtheil über alle diejenige ausgesprochen zu seyn scheinen, welche die heiligen Weihen nicht erhalten haben, so können sie doch der ursprünglichen Ansicht nach, die ihnen zu Grunde ligt, nur von dem Vorzuge verstanden werden, welchen diejenige, die dadurch, daſs sie in die Mysterien eingeweiht worden sind, eines künftigen Lebens sich bewuſst sind, vor denen voraus haben, die diese Hoffnung entbehren, und darum auch dem Tode nicht mit der gleichen Freudigkeit entgegengehen können. Mit dem bisher dargelegten Begriff der Mysterien stimmt der älteste und gewöhnlichste Name, mit welchem sie die Griechen bezeichneten, vollkommen zusammen. *Τελεται* wurden diese Weihen genannt, als eine Lehre und Anstalt, durch welche der Mensch den Zwek des Daseyns, zu welchem er bestimmt ist, erfüllt und vollendet. Die

beste Erläuterung gibt hievon der bekannte Mythus von den Danaiden. Das leke Faſs, in welches sie, die Stifterinen der Thesmophorien, der Mythus, wahrscheinlich erst auf sie selbst übertragend, was der Inhalt ihrer Lehre war, Wasser in der Unterwelt schöpfen läſst, ohne irgend etwas zu Stande zu bringen (τελειν), ist ein Symbol von der Zweklosigkeit und Trostlosigkeit des Daseyns derer, die nicht eingeweiht sind. Man vergl. die von Creuzer Symb. III. S. 481. angeführten Stellen aus Plat. Gorg. p. 100. Ed. Bekk. und Paus. X. 30.

So gewiſs aber auch die Idee eines höhern Lebens den Hauptinhalt der Mysterien ausmachte, so ungewiſs sind wir noch darüber, unter welcher Form diese Lehre aufgefaſst war, und in welchen Zusammenhang sie gehörte. Halten wir uns jedoch an den einfachen Saz, daſs, wie wir bestimmt wissen, die mythische Geschichte von dem Raub der Persephone die Grundlage der Feste war, die der Demeter gefeiert wurden, so ergiebt sich als unmittelbare Folgerung hieraus, daſs alles, was nach sichern Zeugnissen in den Mysterien vorgetragen wurde, in den Zusammenhang der Ideenreihe gehören muſs, welche wir bereits oben aus diesem Mythus entwikelt haben. Die Hauptidee, welche der Mythus auffaſst, ist die leidende Seite der Natur, in der Natur selbst aber erblikt dieser Mythus ein Bild des menschlichen Daseyns, welches seiner einen Seite nach vom wahren, lichten und idealen Seyn ebenso abgekehrt ist, wie sich im Herbst und Winter die Natur von der Lichtseite zur Nachtseite wendet. Der Saz, daſs das zeitliche Leben ein Zustand der Endlichkeit und der leidensvollen Beschränkung ist, muſs demnach ein Hauptsaz der Mysterien gewesen seyn. Die Idee des leidenden Zustandes der Natur und des Lebens, die durch das Leiden der Götter mythisch, und in den Mysterien auch mimisch-drama-

tisch dargestellt wurde, ist unstreitig allein der feste Punct, von welchem wir bei der Bestimmung der Mysterien-Lehre ausgehen können. Da aber der leidende Zustand der Natur nur periodisch ist, auf einen bessern Zustand erst folgt, und in einen bessern Zustand wieder übergeht, da die Trauer der Mutter gestillt wird, und die Tochter nicht auf immer im Reiche des Todes bleibt, so mufs, wenn einmal das Naturleben der Typus des Menschenlebens war, an den obigen Saz sich unmittelbar der zweite angeschlossen haben, das das zeitliche Leben mit seiner leidensvollen Beschränkung, nur der Abfall von einem höheren und reineren Leben sey, und darum auch der Tod als das Ende des Erdenlebens nur der Durchgangspunct zu dem idealen Anfangspunct, von welchem aus der Kreislauf des Lebens sich entwikelt. In Beziehung auf den zuerst aufgestellten Saz waren die Feste der Demeter zunächst Feste der Trauer, wie sich sowohl aus der Zeit ihrer Feier als auch aus dem ganzen Hergang derselben, besonders bei den Thesmophorien von selbst ergibt. Wenn nun aber auch die Feste der Demeter zunächst nur von dem Gefühle einer tiefen Trauer ausgiengen, und dieses hauptsächlich fixirten, so mufs sich doch in ihnen zugleich aus dem Gefühle der Trauer und des Schmerzens der Keim einer neuen Hoffnung entwikelt haben. Nur unter dieser Voraussezung dürfen wir den zweiten der obigen Säze mit dem ersten verbinden. Freudigkeit für das Leben und Sterben können sie doch, wie die bewährtesten Zeugnisse von ihnen versichern, nur dann gewährt haben, wenn sie nicht blos Feste der Trauer und des Schmerzens, sondern auch der Hoffnung und des Trostes waren. Wie sollten sie demnach den Mythus von dem Raube der Kora nur nach seiner einen Seite, der niederschlagenden und hoffnungslosen zum Gegenstande der Feier gemacht haben? Welche Beweise gibt uns aber

dafür die Feier der Feste selbst? Wie wurde in ihnen die Hoffnung des Lebens, die sie gaben, dargestellt? Nach dem Homerischen Hymnus erheiterte sich Demeter, als sie trauernd über den Verlust ihrer Tochter in Eleusis safs, zuerst durch die Scherze der Jambe (dasselbe Wort, von welchem der spottende Jambus benannt ist), und daher soll, wie Apollodor I. 5. bemerkt, die Sitte kommen, dafs die Weiber in in den Thesmophorien scherzen. Es sind diefs die στηνια, die Scherze und Spottreden, die in den Thesmophorien einen Theil der Feier ausmachten, welchen ohne Zweifel in den Eleusinien der γεφυρισμος, das Neken an der Brüke (s. Creuzer Th. IV. S. 529.), entsprach. Diese Scene war ein characteristischer Zug bei diesen Festen. In Sicilien, wo die umherirrende Demeter dieselbe Aufnahme gefunden haben sollte, wie in Athen, wurde, wie Diodor V. 4. erzählt, das Fest der Göttin, welches zehn Tage dauerte, und in die Zeit der Getraide-Aussaat fiel, ebenfalls durch freie Spottreden gefeiert, damit die über Persephones Entführung betrübte Göttin darüber lachen möge. Ja selbst von dem Dienste der Epidaurischen Gottheiten Damia und Auxesia, welche, wie wir auch hieraus sehen, Demeter und Persephone sind, bemerkt Herodot V. 83, dafs die Aegineten, als sie die Bilder geraubt hatten, sie mit Opfern und scherzhaften Chortänzen von Weibern verehrten. Es haben aber die Weiber auf keinen Mann, sondern auf die Weiber des Landes geschmäht. Dieselbe heilige Festfeier haben auch die Epidaurier gehabt *). Von welcher Art diese Scherze und Spottreden waren, erfahren wir ausführlicher aus folgender

*) Die gleiche Ausgelassenheit der Weiber in Aegypten und zwar am Feste der Bubastis oder Artemis Herod. II. 60. Ist Baubo vielleicht nur ein anderer Name der Bubastis-Artemis-Demeter?

Stelle des Clemens Alex. Cohort. ad gent. p. 32. Ed. Wirceb. „Als Demeter, ihre Tochter Kora suchend, umherirrte, sezte sie sich in Eleusis in Attika ermüdet und traurig an einem Brunnen nieder. Dies zu thun, ist auch jezt noch den Eingeweihten verboten, damit sie nicht, nachdem sie die Weihe empfangen haben, Traurende nachzuahmen scheinen. Es wohnten aber damals in Eleusis die Erdgeborenen mit Namen: Baubo, Dysaules und Triptolemos, und ferner Eumolpos und Eubuleus. Triptolemos war ein Rinderhirt, Eumolpos ein Schaafhirt, Eubuleus ein Schweinhirt, von welchen in Athen das Geschlecht der Eumolpiden und der hierophantischen Keryken stammt. Baubo (denn auch dieſs will ich nicht verschweigen) bewirthete nun die Deo, und bot ihr einen Mischtrank dar. Da aber die Göttin ihn zu nehmen verweigerte und nicht trinken wollte, weil sie in tiefer Trauer war, grämte sich Baubo darüber sehr, weil sie verschmäht zu seyn glaubte, und enthüllte ihre Schamtheile, und zeigte sie der Göttin. Deo aber freute sich über den Anblik, und nahm nun, obwohl ungern, den Trank an, weil ihr das, was sie sah, Vergnügen machte. Dieſs sind die geheimen Mysterien der Athener, von welchen auch Orpheus schreibt. Ich will die Verse des Orpheus selbst hersezen, damit der Mystagoge selbst Zeuge der Schamlosigkeit sey:

Ως ειπȣσα πεπλȣς ανεσυρετο, δειξε δε παντα
Σωματος ȣδε πρεποντα τυπον, παις δ' ηεν Ιακχος.
Χειρι τε μιν ριπτεσκε γελων Βαυβȣς ὑπο κολποις.
Η δ' επει ȣν μειδησε θεα, μειδησ' ενι θυμω,
Δεξατο δ' αιολον αγγος, εν ᾡ κυκεων ενεκειτο.“

Daher die symbolische Formel der Eleusinischen Mysterien: *ενηϛευσα, επιον τον κυκεωνα, ελαβον εκ κιϛης**)

*) Die mystische Kiste enthielt irgend ein Symbol des Lebens. Z. B. von der Kabiren-Kiste bei Clemens Al. Protr. p. 32.

εργασαμενος απεθεμην εις καλαθον, και εκ καλαθε εις κιϛην." Die Hauptsache dieser Erzählung bestätigt auch schon Isocrates in der obigen Stelle durch die Andeutung: daſs sich die Demeter ihren Vorfahren wegen gewisser Gefälligkeiten, die nur die Eingeweihten hören dürfen, besonders freundlich erwiesen habe. Auf dieselbe mythische Erzählung bezieht sich die symbolische Bedeutung, welche das αιδοιον γυναικειον (κτεις genannt, κτεις γυναικειος, ὁ εϛιν ευφημως και μυστικως ειπειν, μοριον γυναικειον Clem. Al. l. c. p. 36.) in den Thesmophorien, und wohl auch in den Mysterien hatte. Creuzer Th. IV. S. 459. sq. Die Bedeutung dieses Symbols kann keine andere gewesen seyn, als die des Phallus in den Mysterien des Osiris und Dionysos. Wenn die Natur erstarrt, wenn Kora geraubt ist, wenn die Mutter sich in Trauer hüllt, so scheint zwar alles Leben der Natur zu ersterben, aber nur der äuſsern Erscheinung nach, ihre innere Lebenskraft bleibt darum doch ewig unversehrt. Es ist ein nie versiegender Quell, aus welchem immer neues Leben hervorgeht. So fällt mitten in die tiefste Trauer der helle Strahl einer neuen Hoffnung. Aber eben darum, weil der Schmerz der Göttin das innerste Gefühl ergreift, kann auch die tröstende Hoffnung nur von der substanziellen Kraft der Natur selbst, welche die weibliche natura veranschaulicht, ausgehen. Wir dürfen nicht vergessen, daſs die Thesmophorien und Mysterien ihrem eigentlichen Wesen nach ein Fest der Trauer und des Leides sind, wobei das entgegenstehende Gefühl sich nur als der erste Blick der Hoffnung aussprechen kann. Die Hoffnung, die dem Schmerze entkeimt, ist nur noch dem Samenkorn gleich, welches erst aus dem dunkeln Schoose der Erde zur lachenden Frucht

heiſst es, daſs in ihr Διονυσυ αιδοιον απεκειτο. Vgl. Welker Aesch. Tril. S. 285. 272.

der Demeter heranwächst. Was aber vom Naturleben gilt, gilt nach denselben Symbolen auch vom Menschenleben. Weil es überhaupt in der Natur keinen absoluten Tod gibt, so fällt auch der Mensch, wenn sein zeitliches Leben mit dem Tode sich schliefst, nicht dem Nichtseyn anheim, es entwikelt sich auch ihm aus dem Tode ein neues Leben, ja ein in dem Grade vollkommneres und wahreres, in welchem das zeitliche Leben selbst nur als ein Abfall aus einem höhern, nur als ein schwaches Abbild des Lebens, und gewissermafsen als ein fortgehender Tod anzusehen ist. Denn auch diesen lezten Saz müssen wir dazu nehmen, wenn wir diese Lehre ganz im Sinn der Mysterien auffassen wollen. Die Orientalisch-Orphische Ansicht von dem Verhältnifs des Lebens und Todes war auch die Ansicht der Mysterien *). Es ergibt sich dies nicht blofs aus unserer obigen Entwicklung der beiden Hauptmythen der Mysterien vom Raube der Kora und dem Tode des Zagreus, sondern auch daraus, dafs der die Orphische Lehre besonders characterisirende Saz von dem Leibe als einem Kerker der Seele auch ein Saz der Mysterien genannt wird. Platon nennt Phaed. p. 10. Ed. Wytt. den Saz: *ὡς εν τινι φρουρα εσμεν οἱ ανθρωποι* einen *εν αποῤῥητοις λεγομενος λογος*, wobei die Bemerkung Wyttenbachs, es sey nicht eine mysteriöse, sondern eine philosophische Geheimlehre zu verstehen, ohne Grund ist. Man vergleiche damit die Stelle, die sich in Cicero's Fragmenten, Ed. Bip. XII. p. 316 findet: „Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum veteres illi vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob antiqua scelera

*) Orphisch werden auch geradezu die Mysterien genannt. Vgl. Paus I. 35. IX. 30. Eurip. Rhes. 943. Aristoph. Ran. 1064. Daher wird auch Eumolpus, der Stifter der Eleusinien, ein Thracier genannt.

suscepta in vita superiore poenarum luendarum caussa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videntur, verumque sit illud, quod est apud Aristotelem, simili nos affectos esse supplicio, atque eos, qui quondam, cum in praedonum Etruscorum manus incidissent, crudelitate excogitata necabantur, quorum corpora viva cum mortuis, adversa adversis accommodata aptissime colligabantur, ita nostros animos cum corporibus copulatos, ut vivos cum mortuis esse conjunctos." Auf den nach dieser Ansicht stattfindenden Gegensaz zwischen der Unseligkeit des gegenwärtigen und der Seligkeit des künftigen Lebens bezogen sich hauptsächlich die scenischen Darstellungen der Mysterien, soweit wir davon wissen. Bei Stobaeus Serm. 119. wird der Zustand derer, die sich in die grofsen Mysterien einweihen lassen, so beschrieben: *πλαναι τα πρωτα* — *και δια σκοτȣς ὑποπτοι πορειαι* (die Irren der Demeter, ein Bild von den Irren des Lebens) *ειτα προ τȣ τελȣς αυτȣ δεινα παντα και φρικη και τρομος και ἱδρως και θαμβος*. Aber nach diesen dem Zustande eines Sterbenden zu vergleichenden Schreckens-Scenen verbreitete sich ein wunderbares Licht, man sah reine heilige Orte und Wiesen mit festlichen Tänzern, und hörte die süfsesten Stimmen. Der Hierophant zog die Vorhänge auf, und zeigte das Götterbild von göttlichem Lichte umflossen. Stob. l. c. Themistius Orat. XX. Dies war die Stufe der Epopten, die Autopsie, die als ein seliges Zusammenseyn mit den Göttern dargestellt wurde, worauf Platon in mehreren Stellen seines Phädrus Ed. Bekk. p. 47. und Phaedon c. 15. 29. Ed. Wytt. anzuspielen scheint. Wir verweilen hiebei nicht länger, da sich leicht denken läfst, dafs scenische Darstellungen dieser Art hauptsächlich einer Zeit angehörten, in welcher die wahre Bedeutung der Mysterien längst verschwunden war, und der Werth und die Wirksamkeit derselben nur um so mehr in das Aeufsere gesezt wurde.

Die dogmatischen Hauptsäze aber, die sich aus unserer obigen Entwicklung ergeben, glauben wir als die feststehenden Punkte ansehen zu müſsen, wenn wir uns einen bestimmten Begriff von dem Institut und der Lehre der alten Mysterien bilden wollen. Erst von diesen Hauptsätzen aus können wir nun die weitere, von dem Bisherigen übrigens wohl zu trennende Frage aufwerfen, ob auch noch andere religiöse Lehren zum Inhalt der Mysterien gehört haben? Mit der Lehre von dem Leben nach dem Tode hängt die Lehre von einer Verschiedenheit des Zustandes der Guten und Bösen sehr genau zusammen. Diese Lehre scheint wirklich ebenfalls den Mysterien angehört zu haben. Sie liegt in den Mythus von den Danaiden. Mehrere Stellen bei Platon scheinen sie vorauszusetzen, namentlich Phaed. c. 15. Wytt. *κινδυνευσι και οἱ τας τελετας ἡμιν καταστησαντες ȣ φαυλοι τινες ειναι, αλλα τῳ οντι παλαι αινιττεσθαι, ὁτι ὁς αν αμυητος και ατελεςος εις ἁδȣ αφικηται, εν βορβορῳ κεισεται, ὁ δε κεκαθαρμενος τε και τετελεσμενος, εκεισε αφικομενος μετα θεων οικησει· εισι γαρ, φασιν οἱ περι τας τελετας, „ναρθηκοφοροι μεν πολλοι, βακχοι δε γε παυροι.“* Vgl. De Rep. II. p. 58. sq. De Leg. IX. p. 152. Ed. Bekk. Es gehören hieher die bereits angeführten Stellen aus Pindar, Sophokles, und dem Homerischen Hymnus. Da aber in allen diesen Stellen die Verschiedenheit des Zustandes nach dem Tode von der Theilnahme an den Mysterien abhängig gemacht ist, so müſsen wir die nähere Bestimmung auf die Frage ausgesezt seyn lassen, in welchem Sinne die Mysterien auch ethische Institute waren. Das Wichtigste, worauf wir hier unsere Aufmerksamkeit richten müssen, ist die Frage, ob in Mysterien etwa auch höhere Lehren über das Wesen der Gottheit und das Verhältniſs der Gottheit zur Welt vorgetragen worden seyn mögen? Daſs diese Frage im Allgemeinen zu bejahen ist, macht uns schon die Nachricht wahrscheinlich,

die wir finden, dafs in Eleusis der Hierophant den Demiurgen, der Daduch die Sonne, der Epibomius den Mond, der Hierokeryx den Hermes dargestellt habe. Euseb. Praep. Ev. III. Dasselbe läfst auch die Art und Weise vermuthen, wie Clemens Al. Coh. ad gent. p. 26. sq. von den Mysterien der Demeter spricht: Δυες μυστηρια, και Διος προς μητερα Δημητραν αφροδισιοι συμπλοκαι, και μηνις, ουκ οιδ᾽ ὁ τι φω λοιπον, μητρος η γυναικος, της Δηους, ἡς δη χαριν Βριμω προσαγορευθηναι λεγεται. τι δ᾽ει και τα επιλοιπα προσθειην; κυει μεν ἡ Δημητηρ ανατρεφεται δε ἡ κορη, μιγνυται δ᾽αυθις ὁ γεννησας ουτοσι Ζευς τῃ Φερεφαττῃ, τῃ ιδιᾳ θυγατρι, μετα την μητερα την Δηω. Den richtigen Gesichtspunct aber, aus welchem diese Frage allein mit Sicherheit beantwortet werden kann, gibt uns nur der Blick in den organischen Zusammenhang der höchsten Ideen, auf welche der ganze Geist und Inhalt der alten Naturreligion zurückzuführen ist. Wie die sichtbare Natur nach den Erscheinungen, die sie uns zunächst darbietet, in den Mythen, auf welche sich die Mysterien beziehen, das Bild ist, in welchem sich das Leben des Menschen reflectirt, so ist dieselbe Naturansicht der Reflex der Weltansicht überhaupt. Erde, Natur und Welt sind auf dem Standpunkt der alten Mythologie innig verwandte Begriffe. Da nun die sichtbare, irdische Natur zwar nur nach der einen Seite ihrer Erscheinungen, aber doch so, dafs der Uebergang dazu nur ein allmähliger und fliefsender ist, einen leidenden Zustand wahrnehmen läfst, so bietet sich derselbe Gesichtspunkt eines leidenden Zustandes auch für die Welt überhaupt, und für das Menschenleben dar, oder vielmehr, da das Bild immer niedriger stehen mufs, als die Idee, die sich in ihm reflectirt, die sichtbare Natur erscheint darum in einem leidenden Zustand, weil die Welt überhaupt und mit ihm das Menschenleben, als ein Theil des allge-

meinen Lebens, aus dem Gesichtspunkt eines Leidens zu betrachten sind. Da aber, wie ja auch der leidende Zustand der sichtbaren Natur ein erst werdender ist, jedes Leiden nur als der Gegensaz und die Kehrseite einer Thätigkeit gedacht werden kann, so muſs die Welt, wenn sie leidend gedacht wird, zugleich auch wieder mit dem Begriffe der Thätigkeit gedacht werden, und dasselbe gilt auch von dem der Welt immer gleichzusezenden Menschenleben. Müssen wir nun die Demeter-Persephone als das Wesen nehmen, in welchem uns die leidende Seite der Natur, der Welt, und des Menschenlebens in einer symbolisch-mythischen Anschauung gegeben ist, so muſs offenbar der Demeter ein anderes Wesen gegenüber gedacht werden, das sich uns als das thätige Princip darstellt. So betrachtet führt uns der Gegenstand, von welchem wir hier reden, von selbst auf den Standpunkt, auf welchem uns das Verhältniſs, in welchem Demeter als Mutter der Persephone zu Zeus steht, als das kosmogonische Verhältniſs zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, dem Idealen und Realen erscheinen muſs. Diese Ansicht, durch welche allein die Mysterienlehre eine Einheit und Consequenz erhält, wie sie von dem groſsartigen Geiste des Alterthums zu erwarten ist, glauben wir hier mit um so gröſserem Rechte geltend machen zu dürfen, da nur auf diese Weise eine befriedigende Uebereinstimmung des Eleusinischen Systems mit dem Samothracischen, wie wir dieses in der Kabirenlehre auf ganz anderem Wege construirt haben, sich nachweisen läſst. Denn was könnte jener Axieros oder Hermes-Zeus, das oberste Wesen jenes Dualismus, anders bedeuten, als den schöpferischen Geist, der in der Demeter mit der realen, materiellen Natur verbunden ist? Nur von dem angegebenen Standpunkt aus läſst sich dann auch mit dem gewöhnlichen Eleusinischen Mythus der Arkadische in Einklang bringen, der die Demeter mit dem Poseidon

verbindet, Paus. VIII. 25. 37. 42. Die Frucht dieser Verbindung war eine Tochter, die der Name Despoina ebenso eigenthümlich bezeichnet, wie die mit Zeus erzeugte Kora heifst. Die Arkadier verehrten sie vor allen andern Göttern durch eine geheimnifsvolle Feier, und selbst ihr Name durfte Uneingeweihten nicht genannt werden. Der Mythus sagt zwar von ihr nicht, dafs sie in den Hades entführt wurde, aber doch läfst er sie erzeugt werden, als Demeter umhergieng, ihre Tochter zu suchen, und ihr strenger Character macht sie von selbst zur Göttin der finstern Tiefe. Poseidon aber, der in dieser Persephone-Despoina an die Stelle des Zeus tritt, ist offenbar nicht der gewöhnliche Beherrscher des Meeres, sondern ein schöpferischer, kosmogonischer Gott, der sich zu Zeus und dem Samothracischen Axieros ebenso verhält, wie sich der Indische Vischnu zu dem von der Maia umgebenen Brahma-Hermes verhält. Wir haben schon früher angedeutet, dafs der Widerwille der Demeter gegen den lüsternen Gott, ihre Verwandlung in die Gestalt eines Pferdes, und ihre Entrüstung über die vollzogene Umarmung dieselbe Scheue vor der Endlichkeit des realen Seyns ist, die wir ganz auf dieselbe Weise bei so vielen andern Gottheiten wahrnehmen können. Dieser Character tritt bei den Arkadischen Demeter recht auffallend hervor. Die Thelpusier gaben ihr wegen ihres Zornes über Poseidon den Beinamen Erinnys, und die Phigalier erzählten, Demeter habe aus Zorn gegen Poseidon, und wegen der Entführung der Persephone getrauert und schwarze Kleider angelegt, und sich lange Zeit in einer Höhle auf dem Elaischen Berg verborgen gehalten, bis man sie auf der Jagd entdekte. Sie nannten sie die Schwarze. In dem Eleusinischen Mythus wird die geraubte Persephone die Gemahlin des Hades. Ob ein gleiches Verhältnifs auch bei der Arkadischen Dispoina anzunehmen ist, können wir

nicht bestimmt behaupten, doch möchte es wahrscheinlich seyn. Sie ist vielleicht nur in dem Sinne allein genannt, in welchem in dem Samothracischen System die Axiokersa wenigstens vor Axiokersos genannt wird. In jedem Fall aber schliefst sich die Samothracische Lehre sehr nahe an die Eleusinische an, und wir sehen demnach in allen diesen Mythen die Endlichkeit des realen Seyns durch eine doppelte Abstufung, oder ein doppeltes Ehepaar dargestellt. Das eine fafst die Endlichkeit des realen Seyns in dem Anfangspunkt, das andere in dem Endpunkt auf, das eine gehört der obern Welt, das andere der untern an. Die Gottheiten der untern Welt sind in allen diesen Mythen Persephone und Dionysos. Den Dionysos nennt die Samothracische Lehre geradezu. In dem Mythus von dem Raube der Persephone ist es zwar Hades, der sich mit ihr verbindet, aber dieser Hades ist ohne allen Zweifel kein anderer, als jener Jacchos, dessen Vermählung mit der Kora in den Eleusinien durch das Symbol des aufgeschlagenen Brautbetts gefeiert wurde. Der Unterschied ist nur dieser, dafs der Gott der Unterwelt nicht mehr als der feindliche Räuber erschien, der für die Mutter nur die Ursache des bittersten Leides ist, sondern er, der mystische Gott, ist jezt selbst der Liebling und Sohn der Demeter, der Bruder und Gatte der Persephone. Es sind Liber und Libera nach der Italischen Lehre die Kinder, die liberi der Ceres. Cic. De N. D. 22. 24. Es ist jener Dionysos, welchen Sophokles, sogar mit Anspielung auf den Italischen Liber, Antig. v. 1097. so anruft: *Πολυωνυμε, Καδμειας Νυμφας αγαλμα, και Διος βαρυβρεμετα γεννα, κλυταν ὁς αμφεπεις Ιταλιαν, μετεις δε παγκοιποις Ελευσινιας Δηυς εν κολποις, ω Βακχευ, Βακχαν μητροπολιν ναιων* *). Wie es zum eigenthümlichen Geist der My-

*) Vgl. die obigen Orphischen Verse bei Clem. Al., nach welchen Demeter den Jacchos-Knaben der Baubo in den Busen wirft.

sterien gehörte, auch den Tod in dem heitern Lichte des Lebens erscheinen zu lassen, so mufste nun auch der Beherrscher der finstern Tiefe ein milder und freundlicher Gott werden. Er ist der gute Gott, der Segen und Reichthum aus der Tiefe gibt, Fruchtbarkeit und Leben schafft. Vgl. Plat. Cratyl. p. 43. Ed. Bekk: εςιν ὁ θεος ὁτος (Αιδης) μεγας ευεργετης των παρ' αυτῳ, ὁς γε και τοις ενθαδε τοσαυτα αγαθα ανιησιν, ὁτω πολλα αυτῳ τα περιοντα εκει εςι, και τον Πλȣτονα απο τȣτȣ εσχε το ονομα. Es ist jener Hades, der nach dem Homerischen Hymnus der Persephone, ehe er sie in die obere Welt zurüksendet, die süfse Granatbeere zu essen gibt, das Symbol der Fruchtbarkeit und Zeugung und der mystischen Ehe *). Im Phädon sagt Platon, dafs die Seelen, wenn sie in den Hades kommen, zu dem guten und verständigen Gotte kommen. Ed. Wytt p. 40. und 206. Als freundlicher und wohlmeinender Gott hiefs er Eubuleus. Diesen Namen hatte einer der drei Attischen Tritopatoren, in einem Lehrsaze, den wir Abtheilung I. S. 86. auf das Samothracische und Eleusinische Dogma zurükgeführt haben. Ein Eubuleus kommt auch in der Geschichte der Entführung der Persephone vor. Nach Clem. Al.

Der Knabe bedeutet die jungen Anfänge des erst keimenden Lebens. Uebrigens ist der Ausdruk des Soph. sehr vieldeutig und tief.

*) Diefs ist offenbar die Bedeutung des mysteriösen Granatapfels. In den Thesmophorien mufste man sich des Genusses der Granatbeere enthalten. Clem. Alex. Cohort. ad gent. p. 32. Lib. II. 17. beschreibt Pausanias ein Bild der Here, das in der einen Hand einen Granatapfel, in der andern ein Scepter hielt, auf welchem ein Kukuk safs. Die Bedeutung des Granatapfels war ein Geheimnifs, απορρητοτερος γαρ εστιν ὁ λογος. Was kann er aber neben dem Kukuk, dem Symbol des ιερος γαμος s. Ath. I. S. 105. bedeuten?

Coh. p. 28. wurden seine Schweine zugleich mit den beiden Gottheiten in die Tiefe hinabverschlungen. Daher die Sitte, Schweine in die unterirdischen Capellen, in die *μεγαρα* der Demeter und Persephone laufen zu lassen, von welchen die Böotier behaupteten, daſs sie das nächste Jahr auf den Weiden von Dodona wieder zum Vorschein kommen. Paus. IX. 8. Daſs wir dabei wieder an den Begriff der Fruchtbarkeit, den man mit der Tiefe verband, denken müssen, leidet keinen Zweifel. Davon war das Schwein, das auch in Aegypten allein dem Dionysos und der Selene geopfert wurde, Herod. II. 48., offenbar das Symbol *). So ist nun also derselbe Gott, der als Beherrscher der finstern Tiefe Persephone raubt, auch der Gott des Segens und Lebens, er ist der mystische Jacchos, welchem der festliche Ausruf (das *Ιακχαζειν* Herod. VIII. 65.) galt, womit ihn die Eingeweihten auf dem Zuge nach Eleusis als den Führer zu einem neuen freudevollen Leben anriefen, und der Saz, den wir früher schon an dem Dionysos-Zagreus und an der Persephone dargethan haben, daſs die Begriffe des Lebens und Todes in der innigsten gegenseitigen Beziehung auf einander zu nehmen sind, bestätigt sich uns auch an dem Dionysos-Hades. Je mehr aber die Götter des Todes und der Unterwelt, auch wieder als die Götter des Lebens und Segens zu nehmen sind, desto näher wird dadurch das zweite Götterpaar dem

*) Der Schol. ad Aristoph. Ran. 338. will zwar wissen: *χοροι τῃ Δημητρι και τῳ Διονυσῳ εθυοντο, ὡς λυμαντικοι τοιν θεοιν δωρηματων.* Daſs aber das Opfer einen tiefern Sinn hatte, ist schon aus der Zurükhaltung zu schlieſsen, womit Herodot davon spricht. Auch sollen es trächtige Schweine gewesen seyn, die man der Demeter opferte, Creuzer IV. S. 473. Ein gleiches Opfer war die in Rom der Erde oder Ceres dargebrachte trächtige Kuh, s. Ovid. Fast. IV. 629.

ersten gerükt und beide gehen gewissermaſsen in einander über. Ja, es sind durchaus dieselben Begriffe, welche die lezte Betrachtung bei beiden festzuhalten hat, und nur der Standpunkt ist verschieden. Wie bei dem ersten Götterpaar, heiſse nun das männliche Princip Hermes oder Zeus oder Poseidon, das weibliche Demeter, oder Persephone oder Here *), der Gegensaz des Idealen und Realen kosmogonisch gedacht ist, so daſs der Gegensaz zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Natur, zwischen dem Unendlichen und Endlichen durch den Gegensaz eines männlichen und weiblichen Wesens ausgedrükt ist, so ist derselbe Gegensaz, der des Idealen und Realen, bei dem zweiten Götterpaar aus dem Gesichtspunkt der Palingenesie betrachtet. In den Göttern der Tiefe und des Todes stellt sich zwar das Reale in seiner gröſsten Entäuſserung vom Idealen dar, da aber dieser Gegensaz nur ein relativer, kein absoluter ist, da der Tod immer nur das erblaſste, nicht aber das vernichtete Leben ist, so ist der Endpunkt des Realen zugleich auch der Anfangspunkt des Idealen. In dem einen Götterpaar erbliken wir den Weg von oben nach unten, in dem andern den Weg von

*) Wir haben oben bemerkt, daſs die Ehe des Zeus und der Here darum eine heilige heiſst, weil Zeus und Here als Himmel und Erde, oder als die beiden kosmogonischen Principien gedacht wurden, deren dynamisches Wechselverhältniſs auch das Vorbild der ehelichen Verbindung war. Eine mystische Ehe war in demselben Sinne die Verbindung des Poseidon mit der Demeter. Sollte dem Poseidon nicht jene vox nuptialis der Römer Liv. I. 9. gelten, der Ausruf: Talassie! Plut. Quaest. Rom. 30., der von dem Raub der Sabinerinen am Feste des Neptunus Equester hergeleitet wurde. Neptunus wäre Talassius oder der Gott der θαλασσα, welches Wort vielleicht auch mit θαλαμος zusammenhängt. Mit Poseidons Hülfe gewann auch Pelops die Hippodamia zur Gemahlin. Pind. Ol. I.

unten nach oben. — Dieselben Ideen der Kosmogonie und Palingenesie vereinigt auch, wie schon bemerkt ist, das Symbol der Mithras-Mysterien in sich.

Dies ist es, was wir über die oben aufgestellte Frage nach dem ganzen Geiste des der alten Naturreligion zu Grunde liegenden Systems, nach welchem die Kosmogonie in einem unzertrennlichen Zusammenhang mit der Palingenesie stund, mit Zuverlässigkeit behaupten zu dürfen glauben. Damit ist zugleich auch die alte, aber immer nur auf eine sehr unbestimmte und vage Weise zur Sprache gebrachte Frage beseitigt, ob in den Mysterien die Einheit Gottes gelehrt worden sey. Sie kann nur in dem Sinne zum Inhalt der Mysterien-Lehre gehört haben, in welchem wir uns darüber bereits bey der Lehre von der Kosmogonie erklärt haben, und es ist auch hier immer nur an eine solche Einheit zu denken, welche die Gottheit nicht von der Welt und der Natur, die Idee nicht vom Bilde trennen will, aber nur in dem Zusammenhang der Natur mit der Gottheit, des Bildes mit der Idee besteht. Am wenigsten aber lieſse sich begreifen, wie die Lehre von dem einzigen Gott, die man den Mysterien zuschrieb, auf eine Euhemeristische Entgötterung der Götter des Volksglaubens sollte gegründet gewesen seyn, wie namentlich Meiners *) behauptet, und durch folgende Stel-

*) In den Vermischten philos. Schriften 1776. III. Th. S. 293. „Man riſs von den Augen der Epopten den Schleier des Aberglaubens weg. Man unterrichtete sie ohne Zurükhaltung in der wahren Geschichte der Götter, die der Pöbel anbetete, und sagte ungescheut, daſs alle Götter Griechenlands weiter nichts als schwache Menschen gewesen, daſs sie als Menschen gelebt, als Menschen gestorben, und als solche wären begraben worden." Sonderbar, daſs selbst Creuzer Symb. Th. IV. S. 510. behaupten kann: Ganz gewiſs sey in den Mysterien auch von dem System des Euhemerus die Rede gewesen!

len zu erweisen gesucht hat. Cic. Tusc. Quaest. I. 12, 13. „Totum prope coelum nonne humano genere completum est? Si vero scrutari vetera et ex his ea, quae scriptores Graeciae prodiderunt, eruere coner, ipsi illi, qui majorum gentium Di habentur, hinc a nobis profecti in coelum reperientur. Quaere, quorum demonstrantur sepulchra in Graecia, reminiscere, quoniam es initiatus, quae traduntur mysteriis, tum denique, quam late hoc pateat, intelliges.“ De Nat. D. I. 42. „Quae ratio maxime tractata ab Euhemero est, quem noster et interpretatus et secutus est praeter ceteros Ennius. Ab Euhemero autem et mortes et sepulturae demonstrantur Deorum. Utrum igitur hic confirmasse religionem videtur, an penitus totum sustulisse? Omitto Eleusinem, sanctam illam et augustam

Ubi initiantur gentes orarum ultimae.

Praetereo Samothraciam, eaque

quae Lemni
Nocturno aditu occulta coluntur
Silvestribus saepibus densa.

Quibus explicatis ad rationemque revocatis, rerum magis natura cognoscitur, quam Deorum.“ Cfr. Varro bey August. De Civit. D. IV. 31. Die Mysterien-Lehre hatte allerdings mit dem System des Euhemerus dies gemein, daſs sie die Götter menschlichen Leiden und Schiksalen unterworfen seyn lieſs. Aber der Kern derselben liegt ja eben darin, daſs das groſse Leid der Götter nur eine symbolische Bedeutung hat*) Wie sollte demnach hieraus folgen, daſs sie die Götter ihrer Würde entkleidet und zu bloſsen Menschen

*) Den Zusammenhang des Euhemerismus mit der Symbolik des Mythus zeigt am einfachsten die doppelte Sage von den Dioskuren bey Homer Il. III. 243. (Pind. Isthm. I. 41.) und Od. XI. 300. Nach jener Stelle sind sie wirklich todt, nach dieser blos symbolisch, und daher zugleich ζωοι unter der Erde.

erniedrigt habe? Und wie könnte, wollten wir dies annehmen, Cicero in der zweiten Stelle behaupten, daſs die Mysterien die Natur der Dinge geoffenbart haben? Sehr leicht aber läſst sich einsehen, wie die Mysterien eben auf diesem Wege auch auf die Lehre von der Einheit Gottes hinzielten. Denn je mehr sie den Mythus auf das Symbol, das Symbol auf die Natur zurükführten, desto mehr wurden sie auch auf die Einheit der göttlichen Idee zurükgetrieben, die der bildlichen Hülle der Naturanschauung nothwendig zu Grunde liegt. So wenig ist demnach, was ohnedies einen völlig undenkbaren Widerspruch in sich schlieſsen würde, die Naturreligion auch in der Mysterien-Lehre aus ihrem eigenthümlichen Princip, der Symbolik der Natur, herausgetreten, daſs sie vielmehr demselben nirgends näher geblieben ist, als eben in ihr. Was davon auffallend abweicht, characterisirt sich eben dadurch als ein Erzeugniſs einer spätern Zeit, in welcher über dem Naturbewuſstseyn bereits ein religiöses Bewuſstseyn ganz anderer Art aufgegangen war. Dahin gehört z. B. das oben angeführte Sophokleische Fragment über die Einheit Gottes.

Ueber die Creuzer'sche Behandlung der Lehre von den Mysterien wäre Vieles zu sagen, aber auch eine ausführliche Kritik derselben würde doch immer wieder darauf zurükkommen müssen, daſs eine methodische Entwiklung des Systems der Naturreligion, die dem Werke überhaupt fehlt, hier gerade am meisten vermiſst wird. In der Einleitung zum vierten Band wird bey den Attischen Mysterien sogleich an die Lehre von der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele erinnert. S. 504. wo der Verf. auf das Verhältniſs der kleinen Mysterien zu den groſsen und auf die Hauptfrage vom Inhalt und Werth der Eleusinischen Lehre zu reden kommt, macht er er die Bemerkung: „Da es in dem ganzen Buche

seine Absicht gewesen, eine urkundliche Ansicht aus den Quellen selbst zu gewinnen, deren Resultate wir gesehen haben, so wäre es unnüze Wiederholung, darüber in eine neue Verhandlung einzugehen.“ Damit ist zu vgl. S. 518. „Und was war denn der Inhalt der höheren Mysterien? Alles, nur keine abstracte Metaphysik, aber eben so wenig eine bloſse Unterweisung in der Oekonomie. Es waren ja Thesmophorien, diese ältesten mysteriösen Feste. Es war die Lehre vom Cerealischem Gesez. — Aus der bildlichen Tradition der Vorwelt, die man in mysteriösen Scenerien versinnlichte, wurden die groſsen kosmischen Wesen in ihrem Schöpfungswerke vor Augen gestellt: der Demiurg mit Sonne und Mond und mit dem verkörperten Weisheitsworte Hermes, daneben Ceres, wie sie kommt und geht. — Aus jenen Bildern und Scenen wurde nun in den gröſsern Mysterien der Unterricht für die Vollkommneren herausgenommen, und die Wahrheiten vom Einen und ewigen Gotte, und der Welt und des Menschen Bestimmung wurden den Epopten ans Herz gelegt.“ — Alles also, was Creuzer zum Hauptinhalt seiner Symbolik und Mythologie rechnet, müssen wir auch als Inhalt der Mysterien-Lehre ansehen. Wir geben dies zu, und müssen sogar noch mehr dafür ansprechen. Aber dabey kehrt nur um so dringender die Frage zurük: auf welche Weise denn der Inhalt der Naturreligion überhaupt auch Inhalt der Mysterien war? Nur wenn sie die Ideen der Religion von einem bestimmten Punkte aus auffaſsten, können sie, was sie doch waren, ein eigenthümliches religiöses Institut gewesen seyn? Diesen Punkt aber können wir offenbar nur dadurch finden, daſs wir den Begriff der Religion überhaupt und der Naturreligion insbesondere systematisch entwikeln, und auf diese Weise den Mysterien die Stelle im System anweisen, die sie

nach ihren allgemeinsten Merkmalen gehabt haben müssen. Auf diesem Wege allein gelangen wir zu der Ueberzeugung, daſs wenn die Religion überhaupt in das Gefühl der Abhängigkeit von Gott zu sezen ist, die Mysterienlehre den Punkt in der Entwiklung des religiösen Bewuſstseyns einnehmen muſs, wo dieses seine innerste und den Menschen am unmittelbarsten ansprechende Bedeutung erhält. Wenn daher allerdings auch die Kosmologie und Theologie im engern Sinn zu dem Inhalt der Mysterien gehörte, weil ja alle Lehren der Religion ein unzertrennliches, organisches Ganze bilden, so können jene Lehren doch nicht unmittelbar und an und für sich, sondern nur vom anthropologischen Standpunkt aus in ihnen in Betracht gekommen seyn. Es verhält sich demnach mit Einem Worte zur Naturreligion überhaupt die Mysterien-Lehre, wie sich das Princip des Systems zu seinen einzelnen Theilen, der Mittelpunkt zu seiner Peripherie, oder wie sich das Innere zum Aeuſsern, das Esoterische zum Exoterischen verhält. Der Inhalt und die Sache selbst ist zwar dasselbe, aber die Form und Bedeutung ist eine andere. Wie sehr es Creuzer in der Darstellung der Mysterien-Lehre an dem sichern Standpunct gefehlt hat, scheint sich uns besonders auch in folgenden mit obiger Stelle zusammenhängenden Worten zu verrathen: „In den Attischen Mysterien ward die Lehre von der Palingenesie und Unsterblichkeit der Seele vorzüglich unter Bildern vorgetragen, die von den Wandlungen des Samenkorns entlehnt waren. Diese Einkleidung war so aus der Natur der Sache geschöpft und hatte soviel natürliche Wahrheit, daſs wir sie fast in allen Religionen wiederfinden.“ Wir müssen uns in der That wundern, am Ende dieses groſsen Werks diesen Saz zu finden, welcher auſserdem, wenn es sich

wirklich so verhielte*), doch gewiſs nicht erst in dem summarischen Ueberblick, sondern in den Hauptsäzen der Ausführung selbst seine Stelle hätte finden müssen. Aber wie sollte denn die alte Religion, die die Natur im Groſsen zu ihrem religiösen Typus machte, den Beweis ihrer groſsen Wahrheiten nur auf eine so untergeordnete Erscheinung gestüzt haben? Ist denn Demeter-Persephone, die groſse Göttin, das erste aller Wesen, wofür sie Creuzer selbst anerkennt, nur die Göttin des Samenkorns, das die Erde in ihren Schoos aufnimmt? Sind die Thesmophorien und Eleusinien nur Santfeste? Spricht denn der Homerische Hymnus, dessen wichtigen Inhalt wir freilich ebenfalls von Creuzer nicht nach seinem ganzen Zusammenhang entwikelt finden, nur davon, und nicht vielmehr von etwas ganz anderem?

Wir haben die Mysterien

3. noch von der Seite zu betrachten, die sich hauptsächlich auf ihr ethisches Moment bezieht. Die Mysterien waren, wie wir bisher gesehen haben, Anstalten, die dem Menschen dadurch, daſs sie ihm den Blik über den Tod hinaus eröffneten, die Weihe für ein höheres Leben ertheilen, und das Ziel seiner Bestimmung, seine Vollendung, kennen lehren sollten. Eines höheren und reineren Lebens kann aber nur

*) Wir glauben hier mit Recht an die Bemerkung von Paulus Heidelb. Jahrb. 1821. Jun. erinnern zu dürfen: „Daſs man bey der Ceremonie, Samen unter die Erde zu bringen, und bey der Allegorie, daſs der über das Unterirdische Waltende zwar Persephone raube, die Aussaat in sein Gebiet nehme, aber doch nicht immer behalte, auch an ein Wiederleben nach dem Sterben zu denken lehrte, dergleichen etwas konnte doch gewiſs nicht zuerst in Orten und Zeiten gedacht werden, wo man das sinnlich Todte, den Leib, nicht durch Begraben dem Hades gab, den Leib nie als Samen einer leiblichen Wiederlebung dachte.“

der Reine theilhaftig werden. Darüber müssen wir hier noch Einiges bemerken.

Reinigungen und Sühnungen machten, wie schon aus der Lehre über die Opfer bekannt ist, überall einen Theil des alten Cultus aus, im Orient wie in Griechenland. In der Griechischen Religion hatten besonders Zeus und Apollon mit gewissen Arten der Reinigung zu thun. Apollon ist ja der Gott der Reinheit und Reinigung (Plat. Cratyl. p. 48. Ed. Bekk.), und die Reinigungen hiengen sowohl mit der Gabe der Weissagung (s. Plat. l. c. Phaedr. p. 57.) als auch mit dem Institut der Orakel sehr genau zusammen. Man vgl. über die Sühnfeste und Sühnungen des Apollinischen Cultus bes. Müller Gesch. der Dorier I. Th. S. 326. sq. Was aber im Cultus des Apollon und anderer Götter sich mehr nur auf einzelne, zufällige, erst im Laufe des Lebens eintretende Bedürfnisse sich bezog, gewann erst in den Mysterien eine tiefere Bedeutung. In diesen gehörten die Reinigungen wesentlich zu der ganzen Heilsordnung*), nur der Gereinigte konnte des glüklichen Looses froh zu werden hoffen, welches ihm hier als die Bestimmung des Menschen geoffenbart wurde. Ὁ κεκαθαρμενος — εκεισε αφικομενος μετα θεων οικησει führt Plato Phaed. p. 28. als Lehre der Mysterien an. Daher waren auch die Reinigungen das Erste, womit bey der Feier der Mysterien der Anfang gemacht wurde.

Zu den äuſsern Gebräuchen, mit welchen in den Mysterien die Reinigungen vollzogen wurden, dien-

*) Die enge Verbindung der Reinigungen mit den Mysterien sehen wir daraus, daſs die Stifter der Mysterien zugleich auch die Lehrer der Reinigungsgebräuche sind, Paus. IX. 30. so wie auch aus dem Wort τελεται, welches auch von Lustrationen gebraucht wird, Plat. Rep. p. 72. Ed. Bekk. Ast ad Plat. Phaedr. p. 280.

ten im Allgemeinen hauptsächlich die Elemente, nach der bekannten Idee, dafs in ihnen, den reinsten und immateriellsten Bestandtheilen der Natur die göttlichen Kräfte sich in ihrer unmittelbarsten Wirksamkeit darstellen. Ausdrüklich sagt dies Servius ad Virg. Aen. VI. 740. Georg. II. 388. „Omnis purgatio aut per aquas aut per ignem fit, aut per aërem." S. Creuzer III. p. 325. Die Reinigung durch Luft scheint besonders in den Mysterien des Dionysos gewöhnlich gewesen, und dazu namentlich die sogenannte mystische Wanne des Jacchos gebraucht worden zu seyn. Dafs man dem Feuer die gleiche Eigenschaft zuschrieb, beweist der Gebrauch der Fakeln in den Mysterien und die Feuerläuterung, welche Demeter nach dem Homerischen Hymnus in Eleusis vornimmt. Unter den einweihenden Gebräuchen der Mithras-Mysterien wird auch eine Feuertaufe genannt. Tertull. de Bapt. 5. De praes. c. 40. Am allgemeinsten und natürlichsten wurde jedoch dem Wasser eine reinigende und abwaschende Kraft auch in diesem Sinne beigelegt. Der zweite Tag der Eleusinischen Feier hiefs ἁλαδε μυσαι, weil an diesem die Einzuweihenden sich ans Meer begeben mufsten. Vgl. Paus. IX. 20. Das Meerwasser schien wenigstens bey den Griechen hiezu besonders wirksam. Aber auch des Flufswassers bediente man sich, wie z. B. des Wassers des Attischen Ilissus, wenn die gewöhnliche Behauptung richtig ist, dafs die kleinen Mysterien an ihm gefeiert wurden. Villeicht finden wir auch deswegen die Mysterien so häufig an einem See begangen. Wie alt solche Vorstellungen und Gebräuche namentlich in Beziehung auf das Wasser sind, bedarf keines weitern Beweises. Die Heiligkeit seines verehrten Stromes sezte ja schon der Indier und Aegyptier in den Glauben, dafs das reine Wasser alle Unreinigkeiten und alle Fleken der Sünde hinwegneh-

me. Insbesondere glauben wir hier an die von A. W. Schlegel Ind. Bibl. I. Bd. S. 50. sq. übersezte Episode aus dem Ramayan, die Herabkunft der Ganga, erinnern zu dürfen. Wie nemlich nach dem Zweke der Mysterien die in denselben gebräuchlichen Reinigungen sich hauptsächlich auf das Leben nach dem Tode bezogen haben müssen, so wird auch in dem Indischen Gedicht dem Wasser der vom Himmel auf die Erde und in die Unterwelt herabgeleiteten Ganga die Wirkung beigelegt, daſs vermittelst desselben die Seelen gereinigt zum Himmel emporsteigen. S. Ind. Bibl. I. Bd. S. 74.

Erst zu der Scheitel Siva's gestürzt, von der Scheitel zur Erde,
Schimmerte hell, durchsichtig, entsündigend jenes Gewässer,
Und die Gandharven und Weisen, der irdischen Fluren Bewohner,
„Siva's entflossener Thau ist reinigend", dachten sie jezo,
Tauchten hinein. Wen irgend ein Fluch längst hatte vom Himmel
Hin zu der Erde gebannt, wer dort die Besprengungen vornahm,
Ward alsbald von der Sünde gereiniget, wieder des Heils froh,
Und so durft' er gelöst, eingehn zu den himmlischen Welten,
Alles Geschöpf sah jubelnd die Näh' des ätherischen Wassers,
Alle mit Ganges Fluth sich besprengend, wurden entsündigt.

S. 76.

Sobald die verklärende Fluth die Gebeine der Todten
Hatte bespühlt, aufstiegen entsündiget alle gen Himmel.

Wir verweilen jedoch hiebei nicht länger*), und wenden uns nun zu der Frage, welche religiös-ethische Bedeutung etwa bei diesen Ceremonien vorausgesezt werden darf? Daſs sie ihrem eigentlichen Sinne nach nur symbolische Bedeutung haben konn-

*) Man vgl. über die Reinigungsmittel des Indischen und Persischen Cultus Majer Brahm. S. 186. Rhode Zends. S. 426.

ten, geht aus der Natur der Sache hervor, aber ebenso gewiſs ist auch anzunehmen, daſs der gewöhnli- Glaube ihren Werth nur in das Aeuſsere sezte, und eine magische Wirksamkeit von ihnen erwartete. Daher glaubte man sich von der Weihe der Mysterien alle Arten von Wohlfahrt schon für das gegenwärtige Leben versprechen zu dürfen. *Σωϛικα γαϱ πανυ τα μυϛηϱια ταυτα*, sagt der Schol. ad Apoll. Rhod. Arg. I. 915. sq. und schon die Argonauten haben sich einweihen lassen, um durch den gefahrvollen Hellespontos heilvoller zu schiffen *ινα σαωτεϱοι ναυτιλλωνται*. Die weihenden Purpurbinden galten für Amulete, durch welche man aus Gefahren des Meeres gerettet wurde. Schol. l. c. cfr. Odyss. V. 346. Ueber einen ähnlichen Volksglauben der Athener s. Aristoph. Plut. 845. ibiq. Schol. Gleichwohl würde man den Mysterien Unrecht thun, wenn man ihnen darum ihre ethische Wirksamkeit absprechen wollte. Ihrem wahren Zweke nach sollten sie gewiſs Anstalten seyn, welche auch durch die äuſsern Einweihungen und Reinigungen, durch die mannichfaltigen Vorbereitungen und Prüfungen, die mit ihnen verbunden waren, die Ueberzeugung nahe legen wollten, daſs der Mensch nur durch sittliche Reinheit das Ziel seiner Bestimmung erreichen könne. *Επι παιδεια και επανοϱθωσει τȣ βιȣ κατεϛαθη παντα ταυτα ὑπο των παλαιων*, sagt Arrian der Schüler Epictets Dissert. III. 21. von den Mysterien. Wie wären sie denn, was doch ihr Grundbegriff ist, Anstalten gewesen, durch welche der Mensch zum Menschen gebildet werden sollte, wenn ethische Zweke ihnen so fremd gewesen wären? Wie lieſse sich ohne diese Voraussezung die hohe Ehrfurcht begreifen, mit welcher selbst Platon in so vielen Stellen von den Mysterien spricht, wenn er den Zwek der Mysterien mit dem Zweke der wahren Philosophie zusammenstellt, und beide aus dem Gesichtspunct

einer Heilsordnung betrachtet, durch welche der Mensch von der unreinen Sinnenwelt zu dem wahren idealen Seyn geleitet werden soll? Wir wollen daher auch hier, was sonst etwa in dieser Hinsicht angeführt wird, nicht weiter geltend machen, dafs z. B. selbst in den Samothracischen Weihen der Aufnahme eine strenge Prüfung und förmliche Beichte vorausgegangen seyn soll, s. Schelling Samothr. Gotth. S. 48. dafs man überhaupt bei der Aufnahme in die Mysterien mit groſser Strenge verfuhr, dafs alle Profane und Gottlose ausdrüklich ausgeschlossen wurden, und insbesondere gewisse Verbrechen, wie Mord und Meineid, der Zulassung völlig unfähig machten, s. Schelling a. a. O. Liv. XLV. 5. Suet. Ner. 34. Die Hauptsache aber, woran wir hier noch erinnern zu müssen glauben, ist die ethische Tendenz, die unstreitig in dem Eleusinischen Mythus von der Demeter ligt, und der enge Zusammenhang, in welchem die Heroën-Lehre der Griechen mit den Mysterien steht*). Was wir darüber bereits auseinander gesezt haben, findet hier vollkommen seine Anwendung, da die ethische Seite der Mysterien offenbar nicht nach den Begriffen, die der gemeine Volksglaube oder eine entartete Zeit mit ihnen, als einem äuſsern Institut, verband, son-

*) Der Zusammenhang der Heroën-Lehre mit der Mysterien-Lehre ist auch daraus zu sehen, dafs von solchen Heroën, welche nicht unmittelbar wie Dionysos mit den Mysterien zu thun haben, namentlich von Herakles und den Dioskuren gleichwohl gesagt wird, sie haben sich, um frömmer, gerechter und besser zu werden, um von den Göttern bey ihren Thaten unterstüzt zu werden in die Mysterien einweihen lassen. Diod. V. 49. Den ethisch-heroischen Geist der Mithras-Mysterien bezeichnet neben den vielen harten Proben, die zu bestehen waren, der Ausdruk: milites. Mithras signat in fronte milites suos. Tertull. de praescr. c. 40.

dern nur nach dem ethischen Gehalt des Dogma's, auf welches sie gegründet waren, zu beurtheilen ist, woraus sich von selbst die Folgerung ergibt, daſs der gleiche Gesichtspunct auch bei der Beurtheilung der äuſsern Gebräuche, die bei ihnen stattfanden, und solcher Säze, wie der obige über den Zustand der Uneingeweihten nach dem Tode ist, festgehalten werden muſs. Nur ist nicht zu vergessen, daſs in der Naturreligion ihrem ganzen Character nach das Ethische leicht durch das Symbolisch - rituelle verdunkelt werden konnte.

Wir haben in unserer Darstellung zwischen den Mysterien der Demeter und des Dionysos nicht besonders unterschieden, da die aufgestellten Hauptsäze von den Mysterien überhaupt gelten, und die Mysterien der Demeter in jedem Fall den Vorrang behaupten. Die Mysterien des Dionysos mögen sich zu den übrigen Festen des Gottes auf dieselbe Weise verhalten haben, wie sich die Eleusinien zu den Thesmophoren verhalten. Euripides spricht in den Bacchae von dem enthusiastichen Dienst, oder den Orgien, womit Dionysos als der in Griechenland neu aufgetretene Gott, und als der Erfinder des Weinbaus gefeiert wurde, auf eine solche Weise, daſs der Zusammenhang derselben mit den eigentlichen Mysterien von selbst in die Augen fällt. Beiden Gottheiten wurden dieselben Feste gefeiert, weil sie als die Stifter der edleren Lebenscultur und als die Gottheiten der sinnlichen aber eben darum zugleich auch übersinnlichen Natur dem Menschen zuerst das Bewuſstseyn seiner höheren Natur und Bestimmung wekten. Die Veranlassung beider Feste, bei dem einen der Weinbau, bei dem andern der Akerbau, war dieselbe, und der Inhalt der Mythen, auf welchen sie beruhten, ziemlich gleichlautend. Auch bei den Mysterien des Dionysos waren die Leiden des Gottes Herod

V. 17. seine Zerstüklung, sein Hinabgang in den Hades Paus. II. 37. der Grundgedanke. Was in den Mysterien der Demeter die weibliche natura war, war in den Dionysischen der Phallus, das Symbol der zeugenden Natur, das den Dionysos nicht bloſs mit dem Aegyptischen Osiris, sondern auch dem ithyphallischen Hermes der Samothracischen Mysterien Herod. II. 51. verbindet. Wie wesentlich der Phallus zu dem geheimen Dienst des Dionysos gehörte, deutet auch schon Herodot an II. 49. coll. 48. Daſs die Mysterien beider Gottheiten sich auf verschiedene Weise berührten und in einander eingriefen, ligt ganz in der Natur der Sache. Den deutlichsten Beweis giebt uns der Jacchos der Eleusinier, welcher eben Dionysos ist, als Gott der Unterwelt. Ob Demeter-Persophone auch in den Mysterien des Dionysos ihre Stelle hatte, wird zwar nicht ebenso bestimmt gesagt, doch hat es alle Wahrscheinlichkeit. Als Zagreus ist er ja der Persephone-Demeter Sohn, in Thebä, wo er der Sohn der Semele war, hieſs er auch Beisizer der Demeter Pind. Isth. VII. 4., und eben diese Pindarische Stelle weist auf seine Verbindung mit der Rhea-Cybele hin, in welcher wir ihn sonst und zwar ebenfalls in mystischer Beziehung finden. In Argolis holt er seine Mutter Semele aus der Unterwelt herauf, und wer ist denn Semele zulezt anders, als eben die Erde, und wenn sie unter dem Namen Thyone zur Unsterblichen verklärt wird, Diod. IV. 25., so ist sie die strahlende Ariadne, seine Gemahlin, die Libera, mit welcher er als Liber vermählt ist. Es ist im Grunde immer dasselbe Verhältniſs, ob das weibliche Wesen, mit welchem Dionysos verbunden ist, seine Mutter, seine Gattin, oder seine Schwester ist, es ist damit immer zugleich auch eine Beziehung auf die Unterwelt ausgedrükt, worin eben die mystische Bedeutung liegt. Die Gottheiten

der Oberwelt sind auch die Gottheiten der Unterwelt, wie nach der Aegyptischen Lehre Osiris und Isis auch die Herrschaft über die Todten führen. Herod. II. 123. Vielleicht verdient, um einen richtigen Blik in dieses schwer zu bestimmende Verhältnifs zu werfen, die Nachricht Beachtung, die wir bei Pausanias II. 37. finden, dafs in Argolis in der Nähe des Lernäischen See's neben Dionysos auch eine Demeter-Prosymna verehrt wurde. Dort wurden der Demeter geheime Weihen gefeiert, c. 36., dort soll Pluton, als er die Kora raubte, c. 36., dort Dionysos selbst, um die Mutter Semele heraufzuholen, hinabgegangen seyn. Den Weg in den Hades soll ihm Polymnos gezeigt haben. Diesen Polymnos nennt Clemens Al. Coh. p. 54. bei Erwähnung desselben Mythus Prosymnos. Der Name bedeutet einen Genius des Schlafes und Todes, s. Creuzer Th. II. 578., und früher ist Dionysos selbst, wenn er in den Hades hinabgeht, eben dieser Polymnos. Daher findet er, wenn er heraufkommt, den Polymnos todt, und errichtet den Phallus Clem. l. c. So steht nun dem Dionysos Prosymnos die Demeter Prosymna zur Seite, die Erde im Winterschlaf, die erstarrte Semele. Prosymna, hören wir ferner, hiefs auch die Here in Argolis. Creuzer verbindet mit diesem Beinamen einen Mythus, nach welchem Zeus einst die Here als Mädchen entführte, und die Here gewissermafsen zur Kora, Zeus zum unterirdischen Zeus Il. IX. 457. wird. Dies ist nun wieder ganz das mystische Verhältnifs zwischen Zeus und Here (welche der Begriff der Erde mit der Demeter, Persephone und Semele vermittelt), wovon wir schon gesprochen haben, und Zeus und Here sind in höherer Ordnung ganz dasselbe, was in niedrigerer Dionysos und Demeter-Persephone sind. Hierin haben wir wohl das Gemeinsame, das den Mysterien des Dionysos und der Demeter zu Grunde

lag, und der Unterschied ist wohl nur darin zu suchen, dafs die Veranlassung sowohl vom Weinbau als vom Akerbau genommen, und demnach hier die männliche dort die weibliche Gottheit vorangestellt wurde. Für die älteren Mysterien aber galten die der Demeter, weil der Weinbau älter ist als der Akerbau, und Dionysos, obgleich dem älteren Cultus angehörig (die ältern Dionysien, oder die Anthesterien, nan welchen die Mysterien des Dionysos gefeiert wurden, waren ein ächt Jonisches Fest Thuc. II. 25.) den Griechen der jüngste Gott war.

Für eine historische Uebersicht der verschiedenen Culte der Demeter nehmen wir unsern Standpunkt am füglichsten in Attika. Nächst Attika erwies sich Demeter besonders auf den Inseln Kreta und Sicilien als Stifterin des Akerbaues. Im Peleponnes ist es der uralte Cultus von Argolis und Arkadien, welchem auch die Demeter angehört. In Hermione kundigt sie sich uns schon durch ihren Beinamen Chthonia als Göttin der Unterwelt an, worauf überhaupt der ganze merkwürdige Cultus hinweist, den sie hier hatte. cfr. Paus. II. 35. In Troezen, Epidauros, Aegina wurden Demeter und Persephone unter den Namen Auxesia und Damia verehrt. Paus. II. 30. 31. Herod. V. 82. Vorzüglich scheint aber das Verhältnifs des Argeischen Cultus zum Attischen beachtenswerth. Dieselben Danaiden, die die Thesmophorien nach Argos brachten, haben der Athene das älteste Heiligthum in Lindos errichtet. Herod. II. 171. 182. und im Argeischen Lande selbst erscheint die Athene in naher Verbindung mit der Demeter, Paus. II. 34. 35. Die Bildnisse, welche die Epidaurier der Damia und Auxesia errichteten, mufsten aus Attischen Oelbäumen verfertigt werden, Herod. V. 82. und man opferte diesen Gottheiten auf die in Eleusis gewöhnliche Weise, Paus. II. 30. Dazu nehme man noch die

Nachricht Paus. II. 37., dafs die Argeier, ehe die Heracliden in den Peloponnes kamen, dieselbe Sprache mit den Athenern hatten. In Arkadien finden wir die Demeter an mehreren Orten, namentlich bei den Pheneaten, Paus. VIII. 14., bei den Thelpusiern c, 25., und bei den Phigaliern c. 41., auf eine bedeutsame Weise verehrt, und die Pheneatische sollte ganz die Eleusinische seyn. c. 14. 15. In Böotien, welches Land ebenfalls für den Cultus der Demeter besonders merkwürdig ist, bemerken wir die Potniadische Demeter Paus. IX. 8., die Mykalessische, welcher Herakles dient, c. 19., und die Kabirische, welche mit Prometheus in Verbindung steht, c. 25. Die leztere steht ohne Zweifel in sehr nahem Zusammenhang mit der Demeter des Samothracischen Cultus. Auch den Namen *Αχαια* hatte Demeter in Böotien, Plut. de Is. c. 69. Dafs sie in den ältesten Cultus des Landes gehörte, erhellt daraus, dafs die Kadmeischen Gephyräer, als sie von den Böotiern vertrieben wurden, ihren geheimen Dienst nach Athen mitbrachten. Der Name wird gewöhnlich von *αχος* abgeleitet, *ὡς δια την της κορης καθοδον εν αχει της Δημητρος ουσης.* Plut. l. c. Als eine strenge und furchtbare Göttin, als eine Erinnys wird allerdings die Kabirische Demeter beschrieben. Paus. IX. 25. Gleichwohl glauben wir mit Bestimmtheit annehmen zu dürfen, dafs der Name nur von dem Lande Achaia herstammt, woher er auch allein etymologisch abgeleitet werden kann. Nicht nur finden wir wirklich auch in dem spätern Achaia eine Demeter Panachaia verehrt, Paus. VII. 24., sondern der Cultus der Demeter ist es auch vorzüglich, durch welchen sich der Dorische Stamm von den früherm Achaischen, welcher nach unserer Ansicht dem Jonischen zunächst verwandt ist, sehr deutlich unterscheidet. Schon die gegebene Uebersicht zeigt, dafs die Verehrung der Göttin in denjenigen

Ländern vorherrschend ist, welche, wie Arkadien, von dem Dorischen Einflufs am wenigsten berührt wurden. Es wird aber auch ausdrüklich gesagt, dafs die von den Danaiden gestifteten Weihen der Demeter untergiengen, als der ganze Peloponnes vor den Doriern auswandern mufste, und dafs sie nur bei den Arkadiern, die von allen Peloponesiern zurükblieben und nicht auswanderten, sich erhalten haben. Herod. II. 171. Daher finden wir nun in den Hauptstädten der Dorier nur wenige Spuren des Cultus der Demeter, und die Dorier waren, wie wir auch aus Herodot. VIII. 65. schliefsen können, mit den Weihen der Göttin unbekannt *). Was den Böotischen Cultus der Demeter betrifft, so erinnern wir blos, dafs das Kadmeische Böotien überhaupt, wie wir schon nachgewiesen haben, mit andern Ländern die Gottheiten der ältesten Religion theilt. Bemerkenswerth ist aber wohl, dafs Demeter gerade auch in Böotien Achaia hiefs. Es scheint uns ein Beweis, dafs wir, wie mit dem Volke der Achaier so auch mit der Demeter Achaia weiter in den Norden zurükgehen müssen. Sie ist wohl zulezt jene Achaia, von welcher schon der alte Dichter Olen gesungen hat, Paus. V. 7., die Göttin des Wasserlandes (wie Danäe), die *Μητηρ* des Mäetischen See's, die Erdmutter Artemis *), über deren Verwandschaft und Identität mit der Pallas

*) Auch nach Müller Gesch. der Dorier Th. I. S. 398. sq. wurde die Religion der Demeter durch die Uebermacht der Dorier im Peleponnes noch mehr als die der Athene und Here in den Schatten gedrängt. Man vergl. besonders auch die Bemerkungen des Verf. über die sacra Triopia und den Demetercult in Sicilien.

**) Daher indentificirte Aeschylus die Demeter mit der Artemis, indem er diese die Tochter jener nannte, was altgriechisch ist, und nicht gerade ägyptisch, wie Herodot meint II. 156.

Athene und der Aphrodite und allen andern mit diesen zusammenhängenden Gottheiten wir nach allem bisherigen nichts weiter hinzuzusezen brauchen. Nur darauf wollen wir hier noch aufmerksam machen, wie charakteristisch auch in dem geheimen Cultus dieser Erd- und Wassergottheit das Element des Wassers und insbesondere die Localität eines See's ist. In Argolis wurden bei dem See Lerna die Weihen der Demeter begangen, Paus. II. 36., in Aegypten stieſs an das Heiligthum der Athene in Sais, wo Osiris begraben seyn sollte, ein kreisförmiger See, welchen Herodot solbst, II. 170., mit dem Delischen vergleicht, der der kreisförmige (τροχοειδης) hieſs, und die Geburtsstätte der beiden Götter seyn sollte, s. Müller Gesch. der Dorier, Th. I. S. 314. In Libyen wurde die Athene rings um den Tritonssee herum von den Jungfrauen gefeiert. Herod. IV. 180. Ueber eine ähnliche Eigenthümlichkeit der Eleusinien, s. Creuzer, Th. IV. S. 529. Das Wasser ist das heiligste Element, das aus seinem Schoose die fruchtbare Erde (die Chemmis des Danaos) an das Licht hervorgehen läſst, aber in seiner bodenlosen Tiefe auch die finstere Unterwelt berührt. Sehr natürlich führt uns auch in dieser Hinsicht dieser Cultus von Griechenland aus zunächst an die Gestade des Pontus. Von hier aus bietet sich uns aber auch zugleich die leichteste Ueberblik über die Verbreitung desselben in den Kolchischen und Vorderasiatischen Ländern dar (über dessen Lokalitäten Creuzer's Untersuchungen Th. IV. S. 8. sq. zu vergleichen sind), und wie wir bisher von demselben Standpunkt aus die gemeinsamen Elemente auch in der der Altgriechischen Religion verwandten Altgermanischen zu verfolgen gesucht haben, so glauben wir auch die Verehrung der Hertha oder der Terra Mater bei den nordischen Völkern, wie sie Tacitus Germ. c. 40. coll. c. 9. beschreibt., als

eine den Griechischen Mysterien analoge Erscheinung nicht übersehen zu dürfen. Der Siz der Göttin auf der vom Ocean umflossenen Insel (wahrscheinlich Rügen) der geheimnifsvolle, die Schauer des Todes und der Unterwelt erwekende See, in welchem die Göttin sich badete (auch die Demeter Erinnys hiefs Lusia Paus. VIII. 25.), der heilige Gebrauch der Kühe bei dem festlichen Aufzuge (cfr. Herod. I. 31.), sind, wie der Name der Göttin selbst, höchst bedeutsame Züge eines dem Griechisehen parallelen uralten mystischen Naturcultus. Dafs die Gottheit desselben in lezter Beziehung auf die Indische Naturgöttin zurükzuführen ist, deren auf verschiedene Weise wechselnde Urform in den einzelnen Gestalten der weiblichen Gottheiten der Griechischen Religion sich abgespiegelt hat, darf hier nicht weiter dargethan werden. Zu den angegebenen Merkmalen fügen wir hier blos noch Folgendes hinzu: Die Göttin Lachschmi, die schon durch ihren Namen Sri auf die Ceres hinweist, steht ihrem göttlichen Gemahl Vischnu, wenn er sich in die Gestalt des Rama verkörpert, unter dem Namen Sita zur Seite. Der Name Sita ist nach Paulinus, s. Creuzer Th. I. S. 606., soviel als terrae versura, solum fructiferum, der gepflügte, fruchtbare Boden. Schri-Rama selbst wird arationis institutor und legum conditor genannt, und mufs seine Sita dem Pluton entreifsen. Wir unterlassen jede weitere Vergleichung und beschränken uns blos auf die Frage, ob in dem Namen Sita das Griechische *σιτος*, Getraide, die Gabe der Demeter, die selbst auch *Σιτω* hiefs, so wie die Athene *Σιτωνια*, Creuzer Th. II. S. 722. sq., verkannt werden kann? — Wie sehr sich aber auch hier Indische und Persische Elemente durchdringen, beweist der Name und das Wesen der Persephone, welche den Lichtwesen von Kolchis (*Αια*, wie die Griechische

Αχαια) und der Anahid verwandt nur als eine andere Form der Demeter angesehen werden kann *).

*) So gehört Demeter nicht blos Einem Welttheil an, keinem aber eigenthümlicher, als dem unsrigen. Europa war ein Beiname der Demeter in Lebadea, wo sie den Trophonios erzogen haben soll Paus. IX. 39., wie Athene den Erechtheus Il. II. 547., die Erdgöttin den Nähr- und Erdmann. Nach Welker Ueber eine Kretische Kolonie in Theben, die Göttin Europa, und Kadmos den König 1824. S. 1. findet sich der Dienst der Europa an mehreren Orten, nirgends aber bestimmter, als in Gortyna, der ältesten Kretischen Hauptstadt. Hier hiess sie *Ελλωτις* (welchen Namen wir, anders als Welker, von einem alten heiligen Hellensiz ableiten möchten, wie es auch in Dodona eine heilige *Ελλοπιη* gab, s. oben), wie in Korinth die Athene. S. 10. 11. Welker leitet die Böotische Europa von der Kretischen ab. Wir können auch hier Böotien und Kreta nur als Lokalitäten betrachten, in welchen die Identität eines Cultus, dessen Anfänge auſserhalb Griechenland liegen, wie in gewissen lichten Punkten hervortritt. Was die geographische Bedeutung des Namens Europa betrifft, die nach Welker S. 50. zuerst in H. H. in Apoll. v. 251. vorkommt, so können wir nicht glauben, daſs sie nur so zufällig daraus entstanden ist, daſs die Kreter auch ihre Kolonie in Theben Europa nannten. S. 49. Es scheint uns zu wenig beachtet, daſs Europa in Böotien Beiname der Demeter ist. Gehen wir davon aus, so erklärt sich alles befriedigend. Demeter ist die Erdgöttin, und die Erde selbst. *Ευρωπος*, woher *Ευρωπη*, ist soviel als *ευρυς*, oder nach den Grammatikern, s. Welker, S. 16. *σκοτεινος*, *πλατυς*. Die Weithinschauende, Weitausgedehnte, mit dem Dunkel der Unterwelt Zusammenhängende wurde sehr natürlich die Landstrecke genannt, die sich vom Kaukasischen Bergabhang, wo die älteste Asia ist, *ἁγνας Ασιας ἑδος*, wie Aeschylus im Prometheus v. 412. bedeutsam sagt, vgl. Th. I. S. 271. den von Osten gekommenen und nach Westen fortziehenden Völkern darstellte. Damit ist sogleich auch der Gegensaz zwischen Asien und Europa, deren Scheidelinie von jeher durch die Pontischen Gewässer gieng, gegeben, und Europa hat von einer Göttin den Namen, wie Asien von den Asengöttern. Jenes ist das Land *προς ζοφον*, dieses *προς ηω τ' ηελιον τε*. Vgl. Ritter Vorh. S. 452. sq. Heyd Etym. Vers. S. 125. sq.

Der Dualismus, der sich uns bei der Betrachtung der Mysterienlehre immer wieder ergeben hat, ist die Grundform der ganzen Griechischen Götterlehre. Der oberste Gegensaz eines männlichen und weiblichen Wesens, von welchem Zeus und Poseidon, Hére und Demeter nur einzelne Formen sind, steigt bald durch ein zweites Ehepaar, wie Dionysos und Persephone, bald durch ein Zwillingspaar von doppeltem Geschlecht, wie Apollon und Artemis, bald durch ein Brüderpaar, wie die Dioskuren, bald durch eine Dreiheit von Brüdern, wie die Athenischen Tritopatoren, oder die von Clemens Al. Coh. p. 32. genannten Korybanten oder Kabiren sind, oder auch so, daſs bald eine männliche, bald eine weibliche Gottheit entschiedener hervortritt, wie dort Zagreus, hier Kora, noch tiefer herab in das Gebiet der realen Endlichkeit. Der mythische Ausdruk zur Bezeichnung der unter-

Ist Europa die Erdgöttin, so dringt sich die Deutung des bekannten Mythus vom Raub der Europa, die überdieſs auch wie Kora getäuscht worden seyn soll, Welker S. 5., von selbst auf. Zeus, der sie raubt, ist nur durch die Stiergestalt von Poseidon verschieden, der als Roſs der Demeter naht, und wie Demeter Roſsgestalt annimmt, so ist ihr auch die Kuhgestalt so wenig fremd als der Jo. Sie ist die Kuh, welcher Kadmos folgt, und welche der Athene, die hier, wie sonst, mit der Demeter sehr nahe zusammenfällt, geopfert werden soll. Was von Kadmos dabei erzählt wird, enthält eine Erinnerung an den Orient, die nur die Griechen an das ihnen nächstbekannte Phönizien anknüpften. Europa wird gesucht, wie sonst Demeter die Tochter sucht. Das Suchen ist mit dem Raub ebenso verbunden, wie im Mythus von der Persephone, nur wird auch hier wie sonst die Tochter zur Mutter selbst. Der Lygosbaum und die Platane, Welk. S. 1. oder auch der Oelbaum, die Palme u. s. w. ist in solchen Mythen (wie der Epheu des Dionysos, der Lorbeer des Apollon) das Symbol des ewig grünen oder erneuten Naturlebens. Ueber die Lygos-Umwindung und über den Raub als alten Heirathsgebrauch in Beziehung auf die Ehe der Naturgötter, vergl. man, auſser dem Obigen, Welker S. 66. sq.

sten Stufe des realen Seyns ist die bei den Göttern der zweiten Ordnung mit so vielen Modificationen wiederkehrende Idee eines Raubs oder Mordes, oder eines Hinabgangs in den Hades. Bald wird die Tochter entführt, bald ist nur der eine Bruder am Leben, bald wird von den zwei Brüdern der dritte erschlagen *), wie bei Clem. Al. l. c. oder auch von drei

*) Die beste Erläuterung hiezu giebt der Hom. H. in Cer. v. 399., wenn er die Persephone zwei Dritttheile bei Zeus und nur einen Dritttheil im Hades zubringen läfst. Ebenso wird aus der Zweiheit der Dioskuren Kastor (αστηρ) und Polydeukes (Polluces) — beide Namen bedeuten Stern, Welk. Aesch. Tril. S. 130. 226. — durch ihre Schwester Helena eine Dreiheit, und dieses Brüderpaar mit einer Schwester geht in Apollon und Artemis wieder in eine Zweiheit über, einen Bruder und eine Schwester. Auch das Böotische Brüderpaar Amphion und Zethos ist sehr nahe verwandt mit dem Brüderpaar Nykteus und Lykos d. h. Nacht und Licht, Apollod. III. 5. Paus. II. 6. IX. 5., und was von jenen gesagt wird, dafs sie die Mauern Thebä's erbaut haben, Od. XI. 261. wird sogar auch von Demeter und Kora gesagt, Welker Kret. Kol. in Theb. S. 77. Um diesen Mauern- und Städtebau, durch den sich auch das Römische Brüderpaar an das Böotische anschliefst, recht zu verstehen, mufs man bedenken, dafs κοσμος (auch nach Welker a. a. O. S. 23. soviel als καδμος (Hermes), ob wir gleich seine Ansicht über Kadmos nicht ganz theilen können), sowohl die kosmische Ordnung, als auch jede, die das Abbild dieser ist, die eines Staats und einer Stadt, bedeutet. Vgl. Th. I. S. 191. Daher sind die Götter der Weltordnung auch die Städte-Gründer, Penaten in jedem Sinn. So bauen auch Apollon und Poseidon (Höhe und Tiefe, Licht und Wasser) die Mauern Ilions Il. VII. 452., wobei das Merkmal der Endlichkeit (denn immer ist hiebei das Unendliche in seiner Beziehung zum Endlichen gedacht) dadurch ausgedrükt ist, dafs beide Götter damals zu irdischer Dienstbarkeit verurtheilt waren. Il. XXI. 463. Eine andere Sage gesellt ihnen den sterblichen Aeakus als Dritten zu. Das sind die Weltstädte Thebä, Ilion, Rom. Mit Recht macht Welker a. a. O. S. 81. auf die Diarchie als alte Verfassungsform aufmerksam. —

Schwestern die dritte. Denn sicher gehört hieher auch die von Perseus mit Hülfe der Athene getödtete Gorgone Medusa. Vgl. Völker Mythologie S. 212. sq. Bald muſs auch entweder der sterbliche Mann, oder das sterbliche Weib die ungleiche Verbindung mit dem Tode büſsen. Es ist derselbe Blizstrahl, der die Semele trifft, und den zur Demeter gelagerten Jasion niederschmettert, Odyss. V. 125., es ist dieselbe Beziehung auf die Unterwelt. Ohne Zweifel stehen auch die Mordthaten, die die Danaiden, die Stifterinnen des Geheimdienstes der Demeter, in der Hochzeitnacht begehen, wenn sie ihren Vermählten die Köpfe abschneiden, und sie in den Lernäischen See versenken, in genauem Zusammenhang mit dieser Idee. Vgl. Th. I. S. 259. Es ist eine den Griechen sehr vertraute Idee, ob sie sie gleich meistens uneingedenk ihres tiefen Sinnes nur nach ihrer Weise umgebildet haben. Während aber so soviele Götter der zweiten Ordnung die Merkmale der Endlichkeit und Sterblichkeit an sich tragen, haben andere höherer Art das Absolute und Ideale ihres Wesens in jugendlicher Frische sich bewahrt, wie namentlich Apollon, Artemis und Athene. Zwischen beiden steht Aphrodite, da sie, die Göttin der Liebe und Lust, als Venus Libitina auch die Göttin des Todes ist.

In der Nordischen Mythologie ist gewiſs der durch Loke bewirkte Tod Balders, des Schönsten und Liebenswürdigsten unter den Asen, ein mystischer Tod in gleichem Sinn, und ganz verwandt den obigen Mythen, namentlich dem Mythus von Zagreus und den Titanen. Und kann es eine deutlichere Bestätigung der früher aufgestellten Behauptung geben, daſs der Germanische Hermes selbst dem Namen nach mit dem Griechischen identisch gewesen seyn möge, als den Gott Hermoder in dieser Sage, Odins Sohn, der von Asgard in die Unterwelt reitet, um von der Hel die Rükkehr Balders zu verlangen, als ψυχαγωγος, und ganz so, wie Hermes in dem Hymn. in Cerer. 335. zur Persephone in den Hades gesendet wird?

Aber was ist denn nun der lezte, nicht blos historische sondern philosophische Begriff der Demeter? Kein anderer als der der Natur überhaupt. Und wenn nun Demeter es ist, die den Menschen von der untersten thierischen Stufe seines Daseyns bis zur höchsten göttlichen erzieht und erhebt, so ist dadurch das aller Symbolik und Mythologie zu Grund liegende Princip recht deutlich ausgesprochen, dafs die Natur für den Menschen die Vermittlerin des höheren Bewufstseyns ist. Sie ist es, die dem Menschen die für ihn bestimmten Früchte gezeigt, und das politische, eheliche und religiöse Leben gestiftet und geheiligt hat. Und wie sie den Menschen als schwachen Säugling in die Arme nimmt, und als κερoτροφος für das Leben weiht, so nimmt sie ihn auch, wenn er den Krieg des Lebens nach ihrem Geseze durchgekämpft hat, in ihren Schoos wieder auf. Im Leben wie im Tode ist der Mensch ein Demetrier: ein Kind der Demeter, nicht minder als der Halm, der in ihrem Felde steht, und wie der Mensch ein zum Kriege Gewaffneter ist. Das Gesez des Naturlebens ist auch das Gesez des Menschenlebens. Wie der Halm im Frühlinge keimt, und im Sommer fällt, so ist auch Leben und Sterben des Menschen Loos, und wie Erndte auf Erndte folgt, so wird auch ein Menschengeschlecht nach dem andern von der Sichel oder dem Schwerdte der Göttin dahingemäht. S. Th. I. S. 253. Aber die Göttin des Todes ist auch die Göttin des ewig neuen Lebens, sie ist und bleibt die ewig treue Mutter, die den Streit, den sie stiftet, immer wieder in Liebe auflöst. Auf diesen im Begriffe der Demeter festzuhaltenden Begriff der Natur bezieht sich die Verbindung, in welcher die Nymphen mit ihr stehen. „*Ανευ γαρ Νυμφων*, sagt ein merkwürdiges Scholion zu Pind. Pyth. IV. 104. ετε *Δημητρος* ἱερον τιμαται δια το ταυτας πρωτας καρπον αποδειξαι, και την αλληλοφαγιαν

παυσαι, και περιβληματα χαριν αιδες εξ ὑλης επινοησαι, ετε γαμος εδεις ανευ Νυμφων συντελειται, [αλλα ταυτας πρωτον τιμωμεν μνημης χαριν, ὁτι ευσεβειας τε και οσιοτητος αρχηγοι εγενοντο." Die Nymphen sind die deutlichste Personification der Natur. Wenn nun von ihnen dasselbe Verdienst um den Menschen, wie von der Demeter gerühmt wird, so ligt darin klar derselbe Gedanke, dafs die Natur die ethische Erzieherin des Menschen ist. In demselben Schol. werden die Nymphen mit den der Demeter besonders geheiligten Melissen idendificirt. „Οτι τας περι τα ἱερα διατελεσας νυμφας Μελισσας ελεγον,] Μνασεας ὁ Παταρευς αφηγειται λεγων, ὡς αυται κατεπαυσαν σαρκοφαγεντας τες ανθρωπες, πεισασαι τη απο των δενδρων χρησθαι τροφη, καθ᾽ ὁν καιρον και μια τις αυτων Μελισσα κηρια μελισσων εὑρεσα πρωτη εφαγε και ὑδατι μιξασα επιε, και τας αλλας δε εδιδαξε, και τα ζωα μελισσας εξ ἑαυτης εκαλεσε, και φυλακην πλειστην εποιησατο· ταυτα δε φησιν εν Πελοποννησῳ γενεσθαι." In dem sinnigen, reinen, kriegerisch-thätigen Thiere, das vom Stiere geboren seyn sollte, wie das Leben sich aus dem Tode entwikelt, offenbart sich der tiefe Geist so vernehmlich, der aus der Natur zum Menschen spricht. Darum ist die Biene ganz besonders ein Symbol der Demeter, sofern diese die Natur selbst ist. Man vgl. hierüber Creuzers reichhaltige Untersuchungen Symb. Th. IV. 562. sq., wobei jedoch immer an die Demeter als Göttin der Natur überhaupt zu denken ist. In diesen Ideen-Zusammenhang ist wohl auch, wie wir glauben am schiklichsten der der Demeter besonders zukommende Beiname Σωτειρα s. Creuzer Th. IV. S. 310. zu stellen. Göttin des Heils ist die Demeter in allen Beziehungen, in welchen die Natur zum Menschen spricht, um das religiöse Bewufstseyn in ihm zu weken.

Es sind jezt noch zwei Fragen kurz zu beantwor-

ten übrig. Sie betreffen das Verhältniſs der Griechischen Mysterien zu der Orientalischen Naturreligion und zum Christenthum. Daſs der Typus der Griechischen Mysterien schon in den Naturfesten der Indischen und Persischen Religion enthalten ist, ist, auch ohne daſs wir einzelne Belege dafür anführen, im Allgemeinen schon deswegen anzunehmen, weil ja die Mysterien ihrem ältesten Begriff nach nichts anders als Naturfeste sind. Die Persischen Mithras-Mysterien tragen allerdings ganz den Character der Griechischen Mysterien an sich, und Mithras vereinigte schon ursprünglich alle Begriffe einer Mysterien-Gottheit in sich, da er ganz auf der Grenzscheide des Lebens und Todes steht, aber die Feste, die man ihm im alten Persien feierte, sind von den Mysterien, die in andern Ländern mit seiner Feier verbunden wurden, wohl zu unterscheiden. Die Weihen, welche Artaxerxes Mnemon bei seiner Thronbesteigung zu Pasargadä empfing, Plut. Art. c. 3., sind nur Königsweihen, wie sie im Orient das Verhältniſs der Könige zu den Priestern auch sonst mit sich brachte, cfr. Plut. De Is. c. 9., obgleich die Göttin, welche Plutarch wegen ihres kriegerischen Characters mit der Athene vergleicht (die Anahid), ebenfalls wie Mithras, die Mysterien-Begriffe zu ihren Merkmalen hat. In der nächsten Verwandtschaft mit den Griechischen Mysterien stehen offenbar die Aegyptischen. Doch darf auch bei diesen (ausserdem, daſs im Orient dabei auch noch die eigene Stellung der Priesterschaft in Betracht kommt) wohl die Frage entstehen, ob nicht in die Art und Weise, wie z. B. namentlich Herodot davon spricht, zum Theil auch etwas von der religiösen Scheue, welche der Grieche mit seinen Mysterien zu verbinden gewohnt war, erst übergetragen worden ist. Denn eben dies, das Geheimnisvolle, Unaussprechliche (αποῤῥητον) in das Dunkel der Nacht Zurükgezogene

(σεμνοτητ' εχει σκοτος Eurip. Bacch. v. 469.) gehört zum Wesen der Griechischen Mysterien, und so wenig ist dies, wie behauptet worden, nur als Eigenschaft eines verdrängten Cultus Herod. II. 171. anzusehen, dafs wir vielmehr darin das eigenthümliche Merkmal erkennen zu müssen glauben, wodurch sich die Mysterien von allen andern Festen unterschieden. Es bietet aber dieser Character verschiedene Seiten der Betrachtung dar. In ein heiliges Dunkel mufsten solche Feste schon darum sich hüllen, weil das grofse Leid der Götter, ihr Leiden und Sterben, das Festthema war. Man bedenke, wie Herodot II. 170. sich über den Begräbnifs-Ort der Osiris äussert: εισι και αἱ ταφαι, τȣ ȣκ ὁσιον ποιευμαι, επι τοιȣτῳ πρηγματι εξαγορευσαι τȣ̉νομα, d. h. von einem Gott darf man nicht sagen, dafs er gestorben und begraben sey. Denselben Sinn nehmen wir auch in den Worten des Homerischen Hymnus v. 478. an, in welchen von den Orgien, die die Göttin stiftete, gesagt wird, sie seyen σεμνα, τα τ' ȣπως εστι παρεξιμεν, ȣτε πυθεσθαι, ȣτ' αχεειν, μεγα γαρ τι θεων αχος ισχανει αυδην. Von dem grofsen Leid der Götter darf man nicht reden, und darum auch nicht klagen. Es ist das gröfste Geheimnifs der Religion, wie auch Götter, deren innerster Begriff das Leben selbst ist, leiden und sterben können, ohne dafs dadurch der Begriff der göttlichen Natur aufgehoben und die Religion selbst vernichtet wird. Die Klage darüber ist im Grunde ebenso irreligiös, wie der Unglaube. Daher nun die strenge Ausschliefsung aller Profanen, d. h. aller, die die Religion entweihen, weil sie ihre Geheimnisse nicht mit glaubigem Herzen zu fassen wissen. In diesem Sinne waren schon die Aegyptischen Mysterien, wie alle andere, αποῤῥητα, gleichwohl sind es die Griechischen auch noch in einem andern Sinn. Die Mysterien beziehen sich, wie unsere obige Entwiklung gezeigt hat, auf

die innersten Gefühle des religiösen Lebens, auf jene unaussprechliche, glaubensvolle Sehnsucht, die der endlichen Natur als die Mitgabe ihrer göttlichen Abkunft und als das Unterpfand ihrer Bestimmung für die Ewigkeit gegeben ist. In diesem Gefühl will, was sich in der Anschauung der äussern Naturgötter aus dem Menschen herausgestellt und objectivirt hat, zu dem innern Mittelpunct des religiösen Lebens zurükstreben, aus welchem es geflossen ist. Und je mehr nun dem Menschen dieses objective Naturgefühl, in welchem er zunächst nur fühlen will, was die Natur zu fühlen scheint, das eigene, innere Gefühl seiner Natur wird, desto mehr geht ihm überhaupt über dem religiösen Naturbewufstseyn das selbstständige ethische Selbstbewufstseyn auf. Damit ist der characteristische Punct bezeichnet, von welchem aus wir offenbar die Griechischen Mysterien auffassen müssen, wenn die bisher versuchte Durchführung des Gegensazes der Orientalischen und Griechischen Religion ihre Wahrheit behaupten und alles dasjenige seine gehörige Würdigung finden soll, was wir über die ethische Tendenz der Griechischen Mysterien-Lehre bemerkt haben. Dieser Ansicht zufolge ist in der geheimnisvollen Verschlossenheit und Verschwiegenheit der Mysterien ebensosehr ein Zurüktreten des eigentlichen Naturcultus aus der unmittelbaren Sphäre des Lebens, als ein Innerlichwerden und stilles In-sich-gekehrt-seyn des religiösen Gefühls zu erbliken, sie sind mit Einem Worte nur von dem Punct aus zu begreifen, auf welchem das Naturgefühl in seiner höchsten Steigerung und das ethische Gefühl sich aufs innigste berühren, aber ebendarum auch beide einander abstofsen. Die Mysterien-Götter sind daher, sofern ja die Bestimmung der Mysterien eben diese war, die symbolische Bedeutung der Götter zu enthüllen, und sie auf die Natur zurükzuführen, ganz in die Classe der Kabirischen

Wesen zu sezen, mit welchen sie ohnedies nach Namen und Begriff zusammenfallen. Von den eigentlich Kabirischen Gottheiten unterscheiden sie sich nur durch ihren nähern Zusammenhang mit dem öffentlichen Tempelcultus der mythischen Götter, da wir niemals vergessen dürfen, dafs die Griechische Religion bei aller ethischen Tendenz, die sie hatte, ihrem Grundcharacter nach doch immer noch Naturreligion war, und keineswegs, am wenigsten in der ältern Zeit, die Absicht haben konnte, die aus dem Orient überlieferten Natur - Elemente völlig in den Hintergrund der Vergessenheit zu stellen, und das Ethische von dem Natürlichen, wovon es nie ganz zu trennen ist, loszureifsen. Wie sich aus dem strengen Naturcharacter dieser ältesten Feste allmälig ein freierer ethischer Geist entwikelte, können wir zum Theil aus dem Verhältnifs der Thesmophorien zu den Mysterien, und aus den Nachrichten, die uns über die Theilnahme an den leztern bekannt sind, ersehen. Von den Thesmophorien waren als einem Frauenfeste überall, wie auch in Rom von dem Feste der Bona Dea, die Männer ausgeschlossen. Warum? wissen wir nicht. Hugs Erklärung über den Myth. S. 115. kann nicht genügen. Hat es vielleicht in dem schon früher bemerkten eigenthümlichen Verhältnifs des weiblichen Geschlechts zum männlichen in der ältesten Zeit seinen Grund, oder darin, dafs es der Cultus einer weiblichen Naturgottheit war, die wie die Ephesische Artemis, vorzüglich nur eine weibliche Verehrung wollte, ist damit vielleicht auch der Weiberchor, der dem Dionysos folgt, zusammenzustellen? Woraus aber auch diese räthselhafte Erscheinung zu erklären seyn mag, in jedem Fall erscheinen die Eleusinischen Mysterien namentlich dadurch in einem reinmenschlicheren Character, dafs bei ihnen diese Unterscheidung der Geschlechter wegfiel. Und wie erweiterte sich nicht mit der Zeit die zuerst

nur auf die Einheimischen beschränkte Sphäre des Attischen Instituts? Nach Apollodor II. 5. war Herakles, der als Dorier so wenig Zutritt hatte, als überhaupt ein Dorier in das Innere eines Jonischen Heiligthums zugelassen wurde, Herod. V. 72., der erste Fremde, der die heiligen Weihen empfieng. Aber schon Herodot meldet, dafs in die Eleusinien alle Griechen, die es wünschen, eingeweiht werden, *την ὁρτην αγεσι Αθηναιοι ανα παντα ετεα, και αυτεων τε ὁ βελομενος, και των αλλων Ελληνων μυειται.* VIII. 65. Nach Isocrates wurden nur die Barbaren, namentlich die Perser ausgeschlossen: *Ευμολπιδαι και κηρυκες εν τη τελετη των μυστηριων δια το Περσων μισος και τοις αλλοις βαρβαροις ειργεσθαι των ἱερων, ὡσπερ τοις ανδροφονοις, προαγορευεσι.* Paneg. c. 42. Dagegen fiel später auch dieser Unterschied hinweg, und Eleusis war, wie Cicero N. D. I. 42. sagt, der heilige Ort, ubi initiantur gentes orarum ultimae. Auf dieselbe Ansicht führt, was wir über die Theilnahme der Einzelnen an den Mysterien wissen. Es war zwar gewöhnlich, dafs sich alle Athener, wenigstens vor dem Tode, einweihen liefsen, aber es wurde doch zugleich wirklich anerkannt, dafs die Einweihung nur von dem freien Willen eines Jeden abhänge, Herod. VIII. 65. Und wenn wir nun gerade von einem Epaminondas (Diog. Laërt. VI. 39.) einem Socrates (Lucian Demon.) hören, dafs sie sich nicht einweihen liefsen, so läfst sich dies nach dem bekannten Character dieser Männer nur daraus begreifen, dafs die ethische Ansicht, zu welcher die Mysterien den Uebergang machen mufsten, in ihnen bereits in ihrer Reinheit zum Bewufstseyn gekommen war. Wozu noch die Anhänglichkeit an das Symbol, wenn der freie Geist sich bereits darüber emporgeschwungen und aus sich selbst schöpfen gelernt hatte, was ihm bisher nur eine äussere Hülle versinnlichen sollte? Das Naturbild blieb nur wegen

der Ehrwürdigkeit seiner Ueberlieferung stehen, und die Feier der Mysterien hatte mehr nur die Bedeutung einer äussern Ceremonie. Es läfst sich denken, dafs auch in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen der Volksreligion und der Ansicht der Gebildeteren mehr und mehr hervortrat. Endlich darf wohl für die Behauptung, dafs der Naturcultus, auf welchem die Mysterien ruhten, nicht ebenso wie im Orient auch in Griechenland zum eigentlichen Wesen der Religion gehörte, auch noch dies angeführt werden, dafs diese Institute vorzüglich nur dem Achaisch-Jonischen Stamme eigen waren, nicht aber dem Dorischen, bei welchem die Hyacinthien und Karneen kaum in Hinsicht einiger Ideen eine gewisse Analogie gehabt haben. Bestätigt wird dies durch das Urtheil, das Müller Gesch. der Dorier Th. I. S. 409. über den Character der Dorischen Religiosität fällt: „Sowohl in der Ausbildung der diesem Volke eigenthümlichen, als in der Annahme und Umbildung anderer Götterdienste zeigt sich durchgehends eine idealistische Geistes-Richtung, die die Gottheit weniger in Bezug auf das Leben der Natur, als auf menschliche freie Thätigkeit fafst. Darum wird alles Mystische in den Hintergrund gedrängt: die Gottheit wird menschlicher, heroischer gedacht. Sonach hatte die Frömmigkeit bei diesem Stamme etwas besonders Energisches.“ So sehr auch der Jonische Stamm sich durch seine geistige Regsamkeit auszeichnete, so war doch bei ihm das Geistige immer mit dem Sinnlichen innig vermählt. Der Character der Dorier, dessen Vorbild Herakles war, war männlicher und ernster, und selbst ihre Anhänglichkeit an alte Sitte und Ueberlieferung kann auch als das Streben nach einem festen, idealen Mittelpunct angesehen werden. In Rom war zwar die alterthümliche, vielleicht dem Sicilischen Ceres-Cultus verwandte Feier der Bona Dea ebenfalls mysteriöser Art, doch konnte

sie in einer Religion, die sich so bestimmt dem Ethischen zugewandt hatte, keine besondere Bedeutung haben. Die Römische Religiösität hatte den ethischen Geist der Dorischen, und unterscheidet sich von dieser hauptsächlich nur durch ihre politische Tendenz.

Damit ist die kurze Bemerkung hinlänglich eingeleitet, die wir noch über das Verhältnifs dieser Seite der Naturreligion zum Christenthum hinzufügen. Dem Institute der Mysterien entsprechen die heiligen Sacramente des Christenthums. Wie sich jene auf die leidenden Naturgottheiten bezogen, so beziehen sich diese auf den leidenden Gottmenschen, und die Grundideen aller Religion, Leben und Tod, Sünde und Versöhnung, Abfall und Rükkehr machen in diesen, wie in jenen, den Inhalt der Lehren und Symbole aus, nur mit dem grofsen Unterschied, dafs im Christenthum nun alles eine entschieden ethische Bedeutung gewonnen hat, und das Bild der Idee tief untergeordnet ist. Doch scheint sich das Christenthum gerade von dieser Seite mehr als irgendwo an den Geist und das Wesen der alten Religion anschliefsen zu wollen. Das Bedürfnifs einer gewissen symbolischen Versinnlichung des Idealen wird auch von ihm anerkannt, und merkwürdig genug, es sind gerade dieselben Symbole, welcher sich auch schon die Naturreligion bediente. Wie in dieser das Wasser vorzüglich das reinigende Element war, so gibt auch das Christenthum durch dasselbe die Weihe zum höheren Leben, und wie einst in der alten Religion jede höhere Belehrung über das Göttliche und die Bestimmung des Menschen von den guten Gaben der Natur, die man als die Geschenke der Demeter und des Dionysos verehrte, ausgegangen war, so hat auch das Christenthum Brod und Wein als die heiligen Symbole beibehalten, durch welche es das geistige Leben seiner Bekenner

nähren und fördern will*). Christus ist das Brod des Lebens, und wer an ihn glaubt, wird nicht hungern und dürsten. Diese Zusammenstellung läſst sich auch durch die historische Bemerkung rechtfertigen, daſs sich nach dem Vorgang der alten Mysterien auch in der ältesten christlichen Kirche, um die Zeit Constantins des Groſsen eine sogenannte Disciplina arcani gebildet hat, die sich besonders auf das heilige Abendmal bezog, und dieses als ein Mysterium auffaſste. Man vgl. hierüber Marheineke's Universalhistorie des Christenthums. 1806. S. 222. sq.

*) Die ältesten Kirchenlehrer machen selbst auf diese Uebereinstimmung aufmerksam, wenigstens in Beziehung auf die Mithras - Mysterien, in welchen ebenfalls diese Symbole ihre Stelle hatten. Mithras celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit. Tert. De praescr. c. 40. — Ὅπερ και εν τοις τȣ Μιϑρα μυςηριοις παρεδωκαν γενεσϑαι μιμησαμενοι οἱ πονηροι δαιμονες· ὁτι γαρ αρτος και ποτηριον ὑδατος τιϑεται εν ταις τȣ μυȣμενȣ τελεταις μετ' επιλογων τινων, η επιςασϑε, η μαϑειν δυνασϑε. Justin. Mart. Apol. I. 66. Hammer W. J. I. Bd. 1818. bemerkt zu diesen Stellen: das unblutige Opfer mit Brod und Kelch ist rein Persisch, wie es aus den Sendbüchern erhellt, wo dasselbe Hom und Miesd heiſst. Vgl. Rhode Zends. S. 510.

Zweiter Abschnitt.

Drittes Capitel.

Der im religiösen Bewuſstseyn gesezte Gegensaz, sofern er als ein in der wirklichen Aufhebung begriffener und jenseits des zeitlichen Bewuſstseyns allmälig verschwindender betrachtet wird, oder die Lehre von der Unsterblichkeit, und dem Zustand nach dem Tode.

Aus der Tiefe der Endlichkeit muſs der Mensch, wie wir zulezt gesehen habeu, zum Unendlichen sich wieder erheben. Wie das reale und zeitliche Daseyn nur ein Zustand des Abfalls ist, in welchen er von dem idealen Anfangspunct seines Seyns herabgesunken ist, so muſs es auch einen Rükweg geben, auf welchem er vom Realen und Endlichen zum Idealen und Absoluten wieder hinaufsteigen kann. Der Wendepunct dieser doppelten Bahn, die er in dem ganzen Cyklus seines Seyns zu durchlaufen hat, ist wie im Christenthum der Tod der Sünde, im Systeme der Naturreligion der natürliche Tod. In diesem offenbart sich die dem realen und zeitlichen Daseyn an sich anhängende wesenlose Nichtigkeit in ihrer wahren Bedeutung, als die Kehrseite des an sich Seyenden: wenn aber der eitle Schein sich auflöst, der sich um den verkörper-

ten Geist ergossen hat, wenn die Trugbilder zerrinnen, aus welchen diese Welt der Erscheinungen und dieser materielle Leib, als das Kleid der Sterblichkeit, gewoben ist, dann tritt auch die unter dem Bilde verborgene Idee, die ideale Bedeutung des Lebens, das Leben des ewigen Geistes in das erhellte und gereinigte Bewufstseyn zurük. Dies ist die idealistische Ansicht, die wir bei der ganzen bisherigen Entwiklung des Systems der Naturreligion als die nothwendige Grundlage immer voraussezen mufsten. Das Endliche ist nur die Form, in welcher das Unendliche zur Erscheinung kommt, die Materie nur die Hülle des Geistes, das Reale nur das Bild des Idealen. Alles Bewufstseyn ist zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Leben und Tod hineingestellt, und alles Seyn des Menschen ist nur eine immer andere Modification eines und desselben Gegensazes, dessen eine Seite von der andern nicht zu trennen ist. So wenig ist demnach in diesem Systeme die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, oder die Ueberzeugung eines über das zeitliche Bewufstseyn erhabenen höheren Seyns erst auf dialectische Argumente und empirische Abstractionen zu stüzen, dafs vielmehr eben in ihr das Princip gegeben ist, welches den ganzen Inhalt des religiösen Bewufstseyns bedingt. Wir werden daher hier auf diese Lehre nur insofern geführt, sofern jedes System als ein geschlossenes Ganze in seinem Endpunct auf seinen Anfangspunct wieder zurükkommen mufs, und was wir hier noch zu untersuchen haben, betrifft eigentlich nur die besondern nähern Bestimmungen, unter welchen das dem System der Naturreligion zu Grund liegende Princip, nicht wie es im Anfange unserer Darstellung betrachtet worden ist, in seinem Uebergange vom Idealen zum Realen, sondern in seinem Uebergang vom Realen zum Idealen zu denken ist.

Die eigenthümliche Form nun, unter welcher sich in der alten Religion, sofern wir von dem reinen Character der Naturreligion ausgehen, die Idee der Unsterblichkeit darstellt, ist mit Einem Worte die Idee der Seelenwanderung, deren Begriff aus folgenden Hauptmerkmalen besteht: 1. Derselbe Geist geht durch mehrere Formen und Individuen hindurch, so daſs er die Identität des Bewuſstseyns zwar mehr oder minder trübt und verliert, gleichwohl aber derselben sich nie völlig entäussert. 2. Dieses Hindurchgehen durch mehrere Formen, oder diese Wanderung von Gestalt zu Gestalt ist zwar bald ein Hinabsteigen von einer höheren Stufe des Lebens zu einer niederen, bald ein Hinaufsteigen von einer niedern zu einer höhern, in lezter Beziehung aber immer eine Erneuerung des periodisch verdunkelten reinen und idealen Bewuſstseyns.

Wie wesentlich die Idee der Seelenwanderung in das System der alten Naturreligion gehört, sehen wir vor allem schon aus der hohen Bedeutung, die sie in der Indischen Religion hat, in welcher uns die historische und philosophische Betrachtung bisher immer den ächtesten Character der Naturreligion zeigte. Nach dem Urtheile der einsichtvollsten Kenner ist keine Idee so zuverlässig Indischen Ursprungs, keine älter als diese, und keine andere hat einen so tiefgehenden Einfluſs auf die ganze Denk- und Lebens-Weise des Volkes ausgeübt. Und wie die beiden ältesten Systeme, in welche der religiöse Glaube der Indier sich theilte, der Buddhaismus und Brahmaismus auf gleiche Weise diese Idee sich aneignen, so finden wir sie auch in allen spätern Religionsformen, die aus jenen hervorgegangen sind. Wir heben nun hier vorerst einige Hauptstellen über die Indische Lehre von der Seelenwanderung aus den ältesten Urkunden heraus. In den Vedas wird darüber nach Majer's Brahm. S. 55.

gesagt: „Im Augenblik des Todes wird Atma, welches als Dschiwatma (die allgemeine Weltseele im Körper) unter der Form von Pran (der Athem, die Kraft aller Sinne, die Gottheit, die alle Vermögen in sich hat, und erscheinen läſst) in den Körper eingegangen war, davon getrennt, wie man einen Halm aus der Scheide zieht, nachdem sie das Beste der Sinne und Vermögen als ſeinen feinen und zarten Körper um sich gesammelt hat. Hierauf geht sie dahin, wohin ihre Thaten und Werke sie führen. Wie der Goldarbeiter ein altes Gefäſs zerschlägt, und ein neues daraus verfertigt, so nimmt sie einen neuen Körper an, wenn sie den alten verlassen hat. Wie der Wurm von Halm zu Halm kriecht, so wandert sie von Gestalt zu Gestalt. — Zwei Wege gibt es für Dschiwatma, wenn sie den Körper verlassen hat, den Weg der Deva's oder Gottheiten, und den Weg der Pitris, oder der Erzeuger und Väter. Der erste führt zur Seligkeit, der andere zur Verdamniſs. Die Seelen derjenigen, welche wissen, was die fünf Feuer sind, welche wissen, was Haranguerbehah (das Princip der Hervorbringung) und Brahm ist, kommen nach dem Tode auf jenen, und zwar nach und nach zu den Gottheiten oder Vorgesezten des Lichtes, des Tages, der Tage des zunehmenden Mondes, der sechs Monate, in welchen die Sonne nach Norden aufsteigt, zu den Welten der Deva's, der Sonne, des Blizes, und endlich in die Welt des Brahma, um daselbst, wissend geworden, mit Brahma Freuden zu genieſsen, und nicht wieder in diese Welt zurükzukehren, bis eines seiner Zeitalter verlaufen ist. Auf den Weg der Pitris aber kommen diejenigen, welche Werke und Opfer um des Lohnes willen verrichtet haben, und zwar allmälig zu den Vorgesezten der Finsterniſs, der Nacht, des abnehmenden Mondes, der niedersteigenden Sonne, der Seelen der Väter und endlich zum Monde. Dort wer-

den sie Diener der Pitris, oder grofsen Erzeuger, und wenn sie belohnt sind für ihre guten Werke, müssen sie wieder herab auf die Erde, um in dem Körper eines Wurmes, eines Schmetterlings, einer Schlange, eines Hundes, oder anderer Thiere auch für die bösen bestraft zu werden." — „Frei von den Wegen der Deva's und Pitris sind und bleiben die Seelen derer, welche einzig und allein nach Vereinigung mit dem Wesen der Wesen streben, nur Brahm allein betrachten, nicht nachdenken über Wissenschaft und äussere Werke, vertilgen alles Verlangen im Herzen, ablegen Wollen und Gedanken. Solche sind Herren der Vergangenheit und Zukunft, der Furcht entledigt, Licht des Lichtes, Pran von Pran, Herz des Herzens, fest bestehend, ohne Aufhören und unsterblich. Solche werden, wenn sie allen Willen ausserdem nach dem Wesen der Wesen gefangen nehmen, wenn sie alle Neigungen und Gelüste unterdrüken, wenn sie nur sich in sich sehen und wissen, dafs alles Ich ist und nichts ausser Atma, Unitarier, oder Eins mit der ewigen Einheit. Schon Brahm geworden in diesem Körper, können sie ihn so gleichgültig verlassen, wie die Schlange ihre Haut abstreift." Nach den Gesezen des Menu (s. Majer S. 58.) ist das System der Seelenwanderungen folgendes: „Die guten oder bösen Handlungen der Menschen in dieser sich unaufhörlich dem Untergang nähernden Welt bestimmen die verschiedenen Wanderungen der Seelen, vom Zustand des Brahma an bis zu dem der Pflanzen, und darum haben auch Thiere und Pflanzen wegen einiger Handlungen inneres Bewufstseyn und Empfindung für Vergnügen und Schmerz. Die Seelen solcher Menschen, welche gröfstentheils tugendhaft und nur selten lasterhaft waren, geniefsen in einem aus reinen Elementar-theilchen zusammengesezten Körper Wonne in den himmlischen Wohnungen. Die Seelen derjenigen aber, wel-

che gröfstentheils lasterhaft waren, kommen wieder in einen andern, mit fünf Sinnen begabten irdischen Körper, um der Schmerzen und Qualen empfänglich zu seyn, welche das Urtheil des Todtenrichters Jama ihnen zuerkannt hat. Erst wann die Seele diese Qualen überstanden hat, und meistens von ihren Fleken gereinigt ist, gelangt sie wieder zu den fünf Urstoffen*) in der Reihe ihrer Bestimmung." — „Die Handlungen der Menschen sind entweder Handlungen der Gedanken, oder der Werke, oder des Körpers. Die Seelen solcher Menschen, deren böse Handlungen meistens mit Gedanken begangen wurden, kommen nach dem Tode wieder in Menschen der niedrigsten Stände; Seelen, deren Vergehungen hauptsächlich mit Worten geschehen, in Thiere, Seelen, deren Handlungen mehr körperlich waren, in Mineralien oder Pflanzen. Die Handlungen der Menschen sind abhängig von den drei Eigenschaften, welche alle Seelen an sich haben, der Neigung zur Güte, der Neigung zur Leidenschaft, der Neigung zur Finsternifs. Güte ist wahre Kenntnifs, Leidenschaft eine Regung des Verlangens oder Verabscheuens, Finsternifs grobe Unwissenheit, und je nachdem eine oder die andere derselben in der Seele überwiegend ist, zeichnet sich der von ihr bewohnte Körper darin aus. Nach diesen drei Eigenschaften kommen nun Seelen, welche in Dunkelheit gehüllt waren, in einen Zustand der Thiere, Seelen mit

*) D. h. wohl: sie wird elementarisch gereinigt. Die fünf den fünf Sinnen entsprechende Urstoffe sind: Akasch oder der Aether, die Luft, das Licht oder Feuer, das Wasser, die Erde. Davon wufste auch schon Megasthenes bei Strabo XV. p. 816. *προς τοις τετταρσι ϛοιχειοις πεμπτη τις εϛι φυσις, εξ ἧς ὁ ȣρανος και τα αϛρα, γη δ' εν μεσῳ ἱδρυται τȣ παντος.* Die Erde ist unter den fünfzehn von Brahma geschaffenen Welten, die die Seelen durchwandern müssen, die mittlere achte.

ehrsüchtigen Leidenschaften in menschliche Naturen, Seelen mit Güte erfüllt, in einen Zustand der Götter. Jede Ordnung dieser dreifachen Seelen-Wanderungen muſs nach der vorhin bemerkten dreifachen Verschiedenheit der Handlungen wieder aus drei verschiedenen Gesichtspuncten als eine niedrigste, mittlere und höchste betrachtet werden. Demnach sind nur Substanzen aus dem Stein- und Pflanzenreiche, Würmer und Ungeziefer und Insecten verschiedener Gröſse, Fische, Schlangen, Schildkröten, Vieh, Schakals die niedrigsten Formen: Löwen, Tiger, Eber, Pferde, Elephanten, verächtliche Barbaren und Leute aus der dienenden Classe die mittlern Verhältnisse: Tänzer und Sänger, Vögel und betrügerische Menschen, Riesen und blutdürstige Barbaren die höchsten Zustände, zu welchen die finstere Eigenschaft führt. Die niedrigsten Formen, zu welchen die Leidenschaft führt, sind Fechter und solche, die dem Spiele und Trunk ergeben sind, die mittlern Könige, Krieger, königliche Hauspriester und Männer, die in der Kunst gelehrter Kämpfe erfahren sind, die höchsten Genien, die die Obergötter bedienen. Die Eigenschaft der Güte versezt in Brahmanen, in Genien der Zeichen des Thierkreises und der Mondswohnungen u. s. w. als niedrigste Formen, in Opferer, heilige Weise, Gottheiten des niedern Himmels, u. s. w. als mittlere, in den Kreis des Brahma mit vier Angesichtern, in die Schöpfer der Welten unter ihm, in die Gottheit der Tugend u. s. w. als höchste.“

Hiemit glauben wir die Hauptsäze dieser Indischen Lehre, soweit sie aus den uns zugänglichen ältesten Quellen erhoben werden kann, angegeben zu haben. Es stehen demnach allen Seelen gewisse Wanderungen nach dem Tode bevor, damit sie von dem Materiellen und Sinnlichen immer mehr gereinigt werden. Je vollkommener aber eine Seele ist, desto leichter

und kürzer sind diese Wanderungen, und die vollkommensten Seelen scheinen derselben so gut als ganz überhoben zu seyn, da, wozu andere erst durch den leiblichen Tod geführt werden, bei ihnen schon im Leben stattfindet. Das Ziel aber aller Wanderungen ist die Vereinigung mit Brahma, dem Wesen der Wesen. Auch die Seelen der Bösen werden zulezt wieder in die göttliche Einheit aufgenommen, wenn sie allmälig gereinigt worden sind. Denn dies ist der Zwek der Strafen, die sie in der Unterwelt erdulden müssen, und der darauf folgenden Wanderungen durch irdische Körper. Was ist nun aber der eigentliche Geist dieser Lehre? Ist die Wanderung der Seele etwa nur der Weg, auf welchem die künftigen Strafen und Belohnungen realisirt werden sollen? Die Idee eines Vergeltungszustandes ist allerdings nach den obigen Stellen in einen sehr nahen Zusammenhang mit der Idee der Seelenwanderung gesezt: aber eben die ethische Tendenz, die sich in jener Idee ausspricht, scheint uns ein deutliches Merkmal zu seyn, daſs sie nicht das Ursprüngliche und Characteristische, sondern das erst Hinzugekommene ist. Unstreitig ist die Idee der Seelen-Wanderung nach dem ganzen Geiste des Indischen Systems nur naturphilosophisch aufzufassen. Wir müssen darauf wieder zurükkommen, daſs Brahma, das Wesen der Wesen, der allgemeine Weltgeist ist, welcher auf dieselbe Weise, wie er sich in der Seele des Menschen individualisirt, auch alle Wesen der Schöpfung durchdringt und beseelt. Daraus folgt unmittelbar, daſs Alles Ichheit, und die Ichheit Alles ist. Es ist eine fortgehende Identität des Bewuſstseyns, die das Oberste mit dem Untersten in unendlichen Abstufungen verknüpft*), Alle einzelnen Wesen sind

*) Diese Idee gibt auch schon Megasthenes bei Strabo XV. p. 816. als Hauptlehre der Indischen Magier an: *Οτι γεννη-*

nur die verschiedenen Formen, in welchen derselbe Geist sich objectivirt und modificirt, sie sind die Gedanken und Bilder, die von der Einheit des denkenden und bildenden Geistes getragen werden. Darin aber besteht das kosmische Leben, daſs der schöpferische Geist den Ideen der Wesen, die er aus sich hervorgehen läſst, sein eigenes Leben mittheilt. Die Kraft der Ichheit, die in der Gottheit lebt, und im Menschen sich ausspricht, ist auch in der Pflanze nicht völlig erloschen, und das Bewuſstseyn der Pflanze unterscheidet sich von dem Bewuſstseyn des Menschen nur durch den Grad der Fähigkeit, in welchem es das Niedrigste mit dem Höchsten, das Einzelne und Besondere mit dem Einen und Allgemeinen zu verbinden vermag. Denn dies ist die doppelte Seite des allen lebenden Wesen inwohnenden Bewuſstseyns. Wenden wir nun diese rein idealistische Ansicht realistisch, so ist die Idee der Seelenwanderung nur der realistische Ausdruk für dieselbe. Die philosophische Idee wird zur mythischen Handlung und in demselben Sinne, in welchem der selbstbewuſste Menschengeist sich mit dem Geiste, der der Pflanze ihr Leben einhaucht, ebenso identisch erkennt, wie mit dem göttlichen Geiste, wandert die Seele von Gestalt zu Gestalt, dem Wurme gleich, der vom Halme zum Halme kriecht, und das Ziel aller Wanderungen ist Brahma, wie das niedere Bewuſstseyn sich immer wieder in die Einheit des höheren auflöst, und die menschlich-individuelle Ichheit mit der göttlichen Ichheit und Allheit Eins ist. Indem nun auf diese Art, was an sich nur das ruhende Verhältniſs der Immanenz des Besondern im Allgemeinen, oder das Wechselverhältniſs der producirenden Thätigkeit des Geistes zu sei-

τος ὁ κοσμος, και φθαρτος — ὁ, τε διοικων αυτον και ποιων θεος δι᾽ ὑλȣ διαπεφοιτηκεν αυτȣ.

nen Produkten den Ideen und den einzelnen Wesen ist, nach der realistisch-mythischen Ansicht unter der Form des Werdens und unter dem Bilde einer äussern Handlung aufgefaſst wird, vermöge welcher die Seele zwar durch eine Mehrheit von Formen und Individuen hindurchgeht, in allen aber die Identität des Bewuſstseyns bewahrt, und der Tod des Individuums nur die Modification der Form ist, in welcher das unvergängliche Leben des Einen Geistes aufs neue zum Bewuſstseyn kommt, so läſst sich die Idee der Seelenwanderung auch auf die diejenige Vorstellungsweise der Indischen Religionsphilosophie zurükführen, nach welcher das Universum unter dem Bilde des bald wachenden bald schlafenden Brahma, oder unter der Form eines auf der einen Seite zunehmenden auf der andern abnehmenden Wesens, eines sich selbst verzehrenden und durch die Selbstverzehrung erhaltenden grofsen ζωον gedacht wurde. In allen diesen Vorstellungen ist immer nur dieselbe Dualität des zwischen dem Allgemeinen und Besondern, zwischen der Einheit und Vielheit, zwischen dem Obern und Untern getheilten Bewuſstseyns ausgedrükt. Es ist dieselbe Idee, die wir schon bei der Lehre von den Opfern entwikelt haben, und sie kommt hier insbesondere deswegen in Betracht, weil auf ihr der Zusammenhang beruht, welcher nach der Indischen Ansicht zwischen der Welt der Todten und der Welt der Lebenden stattfindet. Der gestorbene Vater lebt in dem lebenden Sohne. „Sobald die Mutter empfangen hat, wird der Vater gleichsam selbst eine Leibesfrucht, und zum zweitenmal geboren. Mit der Geburt des ältesten Sohnes trägt der Vater seine Schuld an die abgeschiedenen Seelen der Vorfahren ab, denn ein Mann ist verpflichtet, in rechtmäſsiger Verbindung einen Sohn zu zeugen, damit sie und er selbst durch die Todten-Opfer, welche nur von dem Sohn, in Nothfällen von

einem angenommenen, gebracht werden können, früher aus der Hölle befreit und in die Wohnungen der Götter versezt werden mögen." Majer Brahm S. 155. Durch die dargebrachten Opfer wird der allgemeine Weltgeist erhalten, und die Todten genieſsen die nährenden Opfer mit den Lebenden, weil der allgemeine Weltgeist in allen lebenden Wesen nach verschiedenen Lebensstufen lebt. Die einen sind in der Lichtseite, die andern in der Nachtseite, wie der Mond, wenn er zunimmt, sein Angesicht der Körperwelt, oder der Welt der Lebenden, wenn er abnimmt*), der Welt der Seelen, oder der Todten, zukehrt. S. I. Abth. S. 15. Alle aber leben und weben in dem Einen Geiste und wie der wahrhaft Wiedergeborene durch die Kraft der allmächtigen Andacht sich nach der esoterischen Ansicht intellectuell in Brahma versezt, so wandert die Seele nach der exoterischen mythischen Ansicht durch den Wechsel des Lebens und Todes von Gestalt zu Gestalt, wenn auch auf anderer Bahn, doch zu demselben Ziel. Daher wird auch in der obigen

*) Daher in diesen Tagen die Todtenopfer. Majer Brahm. S. 78. Wie man sich die Götter im Norden dachte, so scheint es, dachte man sich die abgeschiedenen Seelen der Vorfahren im Süden. Dahin wandte man bei ihrem Opfer des Gesicht. Majer S. 166. Auf die obige Ansicht ist auch bei dem Griechischen Todtenopfer zurükzukommen. Noch inniger faſste die Italisch-Römische Religion den Zusammenhang zwischen den Todten und Lebenden auf. Dreimal im Jahre sollten die Manes aus der untern Welt auf die obere kommen. Dann hieſs es Mundus patet. s. Creuzer II. S. 865. Man bedenke den Zusammenhang der Manen und Laren, und den weiten Begriff der leztern. Ganz übereinstimmend mit den Römischen Manenfesten ist der Glaube der Perser, daſs in den fünf lezten Tagen des Jahrs die Seelen der Bösen die Erlaubniſs haben, den Duzakh zu verlassen, und zu ihren Verwandten zu kommen, in den fünf vorhergehenden Tagen aber die Seelen der Seligen ihre Verwandte besuchen. Rhode Zends. S. 410.

Stelle von den Wiedergebornen ausdrüklich gesagt, dafs sie von den Wegen der Deva's und Pitris frei sind, und schon hier Brahm geworden, den Leib verlassen, wie die Schlange die Haut abstreift.

Was die Persische Lehre über den Zustand des Menschen nach dem Tode von der Indischen Abweichendes enthält, hat seinen Hauptgrund in dem Dualismus, welchen sie auch hiebei consequent festhält. Wie die Zendlehre schon das irdische Leben „den Weg zu beiden Schiksalen" nennt Rhode Zends. S. 399., so fafst sie nun auch den Zustand des Menschen nach dem Tode sogleich aus dem Gesichtspunct des Gegensazes des Guten und Bösen auf. Auf dem bestimmten Wege kommen, wie es in der Hauptstelle hierüber, im Vendidad heifst, Rhode Zends. S. 400., die Gerechten, die in dieser Welt rein und heilig gelebt haben nach Leib und Seele, bei der von Ormuzd geschaffenen Brüke Tschinevad an. Alsdann kommen die heiligen starken Seelen, die Gutes gethan haben, unter dem Schuz des Hundes der Heerden und mit Glanz bedekt herbei. Die Seelen der Gerechten gehen auf diesen erhabenen und schauervollen Berg, sie gehen in Begleitung der himmlischen Ized's über die Brüke Tschinevad, die Schreken einflöst. Bahman erhebt sich von seinem Goldthron, und spricht ihnen zu: „Wie seyd ihr, o reine Seelen, hieher gekommen aus der Welt der Mühseligkeiten in die Wohnungen, wo der Vater der Uebel keine Gewalt mehr hat? Seyd willkommen und gesegnet, reine Seelen, bei Ormuzd bei den Amschaspands, beim Goldthron in Gorodman, in dessen Mitte Ormuzd thront, und alle Heiligen wohnen!" Aecht philosophisch und poëtisch schön ist in dem Zendfragment, welches Rhode mit dieser Stelle verbindet, die Beschreibung, wie vor der Seele der Gerechten in der dritten Nacht, in welcher sie noch in dieser Welt ist, unter den lieblichsten Düften ihr ei-

genes Gesez aufsteigt, wie mit einem jungfräulichen Leibe, lichtglänzend, geflügelt, wie Eorosch grofs, vortrefflich, erhaben, den Hals emportragend, ein glänzender Keim, jugendlich stark, rein wie das Reine in dieser Welt. Die Seele des Gerechten spricht zu ihm: „Wer bist du, unter allen Wesen, die mit Leibern umgeben sind, habe ich nie einen reinern, als dich gesehen.“ Da antwortet das jungfräulich schöne Gebilde der Unsterblichkeit: „Ich bin dein eigen Gesez, ich bin das, was du Reines gesucht hast, dein reiner Gedanke, dein reines Wort, dein reines Wirken, dein reines Gesez von dir selbst, so lange du im Leibe warest. Dem zufolge, was du gethan hast, bin ich jezt so vortrefflich, so heilig, so rein, über alle Furcht hinaus.“ An derselben Brüke Tschinevad, der Scheidewand zwischen dieser und jener Welt müssen auch die Seelen der Sünder (Darvands) am vierten Tage nach dem Tode vor Ormuzd dem grofsen Richter über die Todten erscheinen, aber sie gelangen nicht über die Brüke hinüber, sondern werden von den Devs in den Duzakh hinabgestürzt. Und wenn die Seele des Darvands in die Finsternifs kommt, entgegnen ihr die Sünder mit den Worten: „Wie bist du gekommen Sünder in diesen Aufenthalt der Tiefe, aus der Welt der Uebel in die Welt der noch gröfseren Uebel?“ Und Ahriman spricht: „Ich brauche diesen Menschen nicht zu strafen, ich, der ich Strafe bin jedem, der in der Welt wandelte den Weg der Bedrükung. Man gebe ihm zu essen im Uebermaas Fäulnifse, wer nur Böses sucht, dem wird diese Speise seyn nach dem Tode.“ Rhode Zends. S. 404. In diesem Zustande bleiben die Seelen der Sünder, wenn sie nicht vorher durch ihre eigene Bufse, und besonders durch die Gebete ihrer Verwandten aus dem Duzakh erlöst werden, bis zur allgemeinen Auferstehung der Todten und dem Weltende, der grofsen Weltkatastro-

phe, mit welcher der Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman sich endigt. Die Hauptstellen über die Auferstehung der Todten, durch welche in den Zendschriften sehr oft die lezte Weltperiode bezeichnet wird, ist im Vendidad die Frage Zoroasters an Ormuzd: „O Ormuzd, der du alles weiſst, werden die reinen Menschen beiderlei Geschlechts wieder auferstehen? Werden die Darvands, Anbeter der Devs, Plager der Menschen wieder auferstehen? Wird man auf der Erde, die Ormuzd geschaffen, Wasser flieſsen und Korn wachsen sehen? Alles, sprach Ormuzd, wird auferstehen, und neu leben.“ Die Frage, wie die Auferstehung der Todten zu denken sey, wird ausdrüklich durch die Erinnerung an die göttliche Allmacht beantwortet. Zoroaster fragte Ormuzd: „Der Wind führt den Raub der Körper fort, Wasser nimmt ihn mit sich, wie soll der Leib denn wieder werden? Wie soll der Todte auferstehen?“ Ormuzd antwortet: „Ich bins, der den weiten sternreichen Himmel in des Aethers Raum hält. Durch mich ist die Erde geworden zur Welt von Dauer und Bestand, die Erde, worauf der Herr der Welt wandelt. Ich bins, der Sonnen- Mond- und Sternen - Glanz durch Wolken leuchten läſst. Ich bin Schöpfer des Samenkorns, das nach Verwesung in der Erde von neuem ausbricht, und sich vermehrt ins Unzählige. Ich bins, der den Bäumen Adern des Saftes, und Wurzel mancherlei Art geschaffen hat, durch meine Kraft lebt in den Bäumen und übrigen Wesen ein Feuer, das nicht verzehrt. — Ich bin Schöpfer aller Wesen. Trete der Arge auf, und versuche Auferwekung, umsonst wird ers versuchen, keinen Leichnam wird er beleben können! Sicher und gewiſs sollen deine Augen einst durch Auferstehung alles neu leben sehen. Gerippe sollen Sehnen und Adern bekommen, und ist die Todtenbelebung vollendet, so wird sie kein zweites Mal erfolgen, denn um

diese Zeit wird die verklärte Erde Gebeine und Wasser und Blut und Pflanzen und Haar und Feuer und Leben geben, wie beim Beginn der Dinge*).“ (Rhode Zends. S. 465.). In diesen lezten Worten ist der Zusammenhang der Auferstehung mit den grofsen Ereignissen angedeutet, die sie begleiten werden. In derselben Zeit nämlich, wenn das Ende der Dinge naht, wird der Komet Gurzscher, der bis dahin unter der Wache des Mondes gestanden, auf die Erde herabstürzen, dann wird die Erde wie krank seyn, gleich dem Schaaf, das mit Zittern und Zagen vor dem Wolf niederfällt. Alles geräth in Brand, und von der Hize des Feuers werden grofse und kleine Berge wie Metalle zerfliefsen, und dies geschmolzene Erz wird einen grofsen Strom bilden, in welchem die aufgelöste Erde in den Duzakh hinabstürzt. Alle nun auferstandene Menschen müssen durch diesen Feuerstrom gehen, die Gerechten kommen glüklich hindurch, das Feuer ist ihnen, wie warme Milch, und sie gelangen zum Gorodman; alle Sünder werden dagegen von dem Strome mit zum Duzakh hinabgerissen, und leiden in dem Feuer unendliche Quaalen. Drei Tage uud drei Nächte werden sie gepeinigt, dann wenden sie sich zu Ormuzd, flehen um Gnade, und er wird sich ihrer erbarmen, sie werden erlöst und in den Himmel aufgenommen. Dann wird auch Ahriman, nachdem er sich aufs neue von der Brüke Tschinevad herab in den Duzakh gestürzt hat, und hier alles von dem Metallstrom der geschmolzenen Erde ausgebrannt, alles Faule und Un-

*) Nach dieser Stelle erwekt Ormuzd selbst die Todten. Nach dem Bundehesch ist Sohiosch der Siegesheld, der lezte der Geborenen, der Sohn der reinen Jungfrau, der in der lezten argen Zeit als Erlöser der Menschen, als Ueberwinder und Zertreter der Devs auftrit, der Auferweker der Todten und der Richter der Welt.

reine verzehrt ist, selbst in diesem Feuer geläutert werden, sich bekehren und als Lichtwesen in Ormuzd's Welt zurükkommen. Dann tritt die Wiederbringung aller Dinge und die Schöpfung der neuen Erde ein, welche aus der verzehrenden läuternden Flamme ebenso rein und herrlich hervorgehen wird, wie sie anfangs war, ehe Ahriman sie mit seinen unreinen Wesen verunreinigte. Auf dieser neuen Erde wird alles Reine wieder leben, was jezt ist. Ormuzd und Ahriman, die Amschaspands und die Erzdevs werden mit den heiligen Kleidern angethan, Zeruane Akerene verehren, und mit allen Jzeds und allen Menschen in unendlicher, ewiger Glükseligkeit fortleben, alle Schöpfungen Ormuzd's werden vollendet seyn, und er wird nichts mehr hinzuthun. Rhode Zend. S. 469. Von dieser lezten Hauptidee des Zendsystems haben auch die Griechen Kunde erhalten. „*Επεστι χρονος εἱμαρμενος*, sagt Plut. De Is. c. 47., *εν ᾡ τον Αρειμανιον, λοιμον επαγοντα και λιμον, ὑπο τȢτων αναγκη φθαρηναι παντaπασι και αφανισθηναι, της δε γης επιπεδȢ και ὁμαλης γενομενης, ἑνα βιον και μιαν πολιτειαν ανθρωπων μακαριων και ὁμογλωσσων ἁπαντων γενεσθαι. Θεοπομπος δε φησι κατα τȢς μαγȢς ανα μερος τρισχιλια ετη τον μεν κρατειν, τον δε κρατεισθαι των θεων, αλλα δε τρισχιλια μαχεσθαι και πολεμειν και αναλυειν τα τȢ ἑτερȢ τον ἑτερον· τελος δ᾽ απολειπεσθαι τον ἁδην, και τȢς μεν ανθρωπȢς ευδαιμονας εσεσθαι, μητε τροφης δεομενȢς, μητε σκιαν ποιȢντας· τον δε ταυτα μηχανησαμενον θεον ηρεμειν και αναπαυεσθαι χρονον, καλως μεν Ȣ πολυν τῳ θεῳ, ὡσπερ ανθρωπῳ κοιμωμενῳ μετριον.*

So bedeutend auch die Differenzen zu seyn scheinen, die sich aus dieser Darstellung zwischen dem Indischen und Persischen Religionssystem in mehreren Hauptpuncten ergeben, so lassen sie sich doch

auf eine befriedigende Weise ausgleichen, sobald wir sie aus den Grundideen, die beide beherrschen, nur als verschiedene Modificationen eines und desselben Systems zu construiren suchen. Beide Systeme betrachten das künftige Leben als den Zustand der Belohnung und Strafe für das irdische Leben. Während aber das Indische Gute und Böse nur von Stufe zu Stufe verschieden seyn läſst, sezt das Persische beide in zwei streng von einander geschiedene Classen. Es ist dies die Folge davon, daſs ihm das Endliche dem Unendlichen gegenüber nicht eine bloſse Negation ist, sondern der in dem bösen Ahriman personificirte positive Gegensaz gegen das Gute. Aus dieser primitiven und eigentlich constitutiven Idee des Persischen Systems, das Endliche als das positive Böse zu nehmen, flieſsen sodann unmittelbar zwei weitere wichtige Differenzen. Vors erste wird dadurch die Möglichkeit ausgeschlossen, alle Wesen der Natur als die verschiedenen Formen und Modificationen desselben Grundwesens auf dieselbe Weise in der Einheit des Bewuſstseyns zu verbinden, wie dies bei der Indischen Idee der Seelenwanderung geschieht. Das Bewuſstseyn ist vielmehr in einen feindlichen, abstoſsenden Gegensaz so sehr getheilt, daſs die nothwendige Einheit des Bewuſstseyns mit demselben nur insofern zusammenbestehen kann, sofern die positive Erscheinung des Endlichen in einer höheren Betrachtnng zulezt doch nur als das mythische Bild eines an sich rein Negativen genommen wird. Da aber das Zendsystem wenigstens der Darstellung nach an der positiven Bedeutung des Endlichen in der Person Ahrimans streng festhält, so ist daraus leicht zu begreifen, wie es vermöge dieser Anwendung des Gegensazes zwischen dem Endlichen und Unendlichen die Idee der Seelenwanderung als eine

fremdartige von sich zurükweisen mufste *). Dazu kommt zweitens, dafs jene Personification des Endlichen in Ahriman und die Aufstellung eines Gegensazes zwischen dem Guten und Bösen dem ganzen System sogleich auch einen ethischen Geist einhaucht. Der Gegensaz gestaltet sich zu einem Kampf, der die innerste Selbstthätigkeit aufregt, und das Bewufstseyn in einen individuellen Mittelpunct concentrirt. Während der in die universelle Einheit der Natur versunkene Indier sich intellectuell durch die Kraft der Contemplation über Tod und Endlichkeit erhebt, oder die Seele von Gestalt zu Gestalt wandern läfst, während er sich die lezte Weltkatastrophe nur wie den Wechsel von Tag und Nacht, von Wachen und Ruhen, vorstellt, kann sich der ethisch erregte Perser alles dies nur als den lezten Verlauf eines grofsen Kampfes der empörten Naturkräfte denken, in welchem endlich das gute Princip über das Böse siegt. Je mehr der Mensch dem Tode entgegen geht, oder, da im Idealismus wie in der Kosmogonie so auch in der Eschatologie Welt und Ich im Bewufstseyn einander gleichzusezen sind, je mehr das Ende der Welt herannaht, desto heftiger entzündet sich der durch die ganze Schöpfung und zeitliche Entwiklung hindurchgehende Kampf der beiden Prin-

*) Der Dessatir dagegen, der das Persische Lichtsystem mit dem Indischen Pantheismus aufs innigste verschmolzen hat, hat auch die Lehre von der Seelenwanderung aufgenommen. „Die Seele wandert von Körper zu Körper, die durchaus Freien sehen den Herrn, die denselben zunächsten untern wohnen in den Himmeln, und die noch niedern wandern von einem elementarischen Körper zum andern. Es sind vier Wege der Wanderung, in Thierkörper, Pflanzen, Steine, und von einem menschlichen Körper in den andern. Aufser derselben ligt noch die Hölle, der tiefste Grad der Bestrafung. Hammer Heid. Jahrb. 1823. Merz.

cipien, der Gegensaz wird gespannter, die Kräfte des Bösen werden sichtbarer, Ahriman gewinnt die Oberhand, das Naturleben stellt sich von seiner rein negativen Seite dar*). Da aber das Endliche, oder das Böse im physischen, wie im ethischen Sinn, an sich in seiner lezten Wurzel Nichts ist, so kann der Sieg des Bösen, indem es, da es doch nur am Guten seyn kann, vom Guten sich trennen und selbstständig wer-

*) Auf die Vergleichung des Todes mit einem Kampf bezieht sich wohl auch das Sagdid der Perser, d. i. canis adspicit, die Sitte, an das Lager des Sterbenden einen Hund zu führen, Creuzer I. Th. S. 424. und die Ceremonie, den Leichnam von einem Hund und Hahn anschauen zu lassen. Denn Hund und Hahn sind die siegenden Gegner des Devs Nesosch, der den todten Körper besizt, und vor ihrem Anblik aus demselben entflieht. Rhode Zends. S. 449. Beide Thiere sind Symbole der Treue, Wachsamkeit und Streitbarkeit gegen Ahriman, und waren daher bei den alten Persern ganz besonders verehrt. Durch des Hundes Verstand besteht die Welt, und der Hahn wekt durch seine starke Stimme bei Tag und Nacht den Menschen zum Gebet. Rhode S. 307 — 10. Beide waren aber eigentlich nur die irdischen Reflexe himmlischer Symbole. Der Hund namenlich war das Abbild des Hundssterns, welchen Ormuzd nach Plut. De Is. c. 47. geschaffen hatte, als φυλακα και προοπτην. Im Vendidad wird gesagt, daſs die starken, heiligen Seelen, die Gutes gethan haben, unter dem Schuz des Hundes der Heerden, und mit Glanz bedekt, zur Brüke Tschinevad kommen. Nach derselben Stelle ist sein Name Sura, d. i. Σειριος. Rhode S. 298. Die Anschauung des Hundes war also dem Sterbenden ein hoffnungsvolles Bild des ewigen Schuzes gegen das Böse, des Siegs des guten Princips, der seligen Unsterblichkeit. So steht auch dem Mithrasstier, wenn ihn die Ahrimanischen Thiere, Schlange, Scorpion, Ameise erwürgen, der tröstende Hund zur Seite, der den sterbenden Stier ansieht. S. Creuzer I. Th. S. 751. sq. Ligt vielleicht in dem Hund Argos (dem weiſsen, dem Argos-Wächter) der den heimkehrenden Odysseus s. Th. I. S. 50. noch vor seinem Tode sieht, Od. XVII. 291. auch etwas von dieser Idee?

den will, nur die eigene Zerstörung seiner selbst seyn. Sein Sieg ist nur die Offenbarung seiner innern Nichtigkeit und das Gute tritt eben dadurch unmittelbar in seiner Reinheit hervor. So verschwindet Ahrimans wesenloses Daseyn, ob er bekehrt oder vernichtet werde, und Ormuzd herrscht in reiner Herrlichkeit und Seligkeit. Die Idee einer Rükkehr und endlichen Vereinigung Aller mit dem Wesen der Gottheit, ist zwar beiden Systemen gemeinsam, in jedem aber von seinem besondern Standpunct aus auf eigene Art modificirt. Das Indische geht auf eine absolute Vereinigung mit der Gottheit, es will alle Ichheit und Individualität in dem Einen unendlichen Wesen untergehen lassen, das Persische aber hält den durch den ganzen Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman gekräftigten Begriff einer ethischen Persönlichkeit auch nach der Aussöhnung beider fest. Es läſst zwar die Guten in die innigste Vereinigung mit der Gottheit kommen, wie wenig es aber die einzelnen Individuen mit dem Wesen der Gottheit selbst identificiren will, dafür zeugt eben die diesem System eigenthümliche Lehre von der Auferstehung der Todten. Denn woraus anders könnte diese Idee hervorgegangen seyn, als aus dem Interesse eines zwar geistigen aber gleichwohl nur persönlichen Lebens nach dem Tode? Das Bewuſstseyn der Persönlichkeit ist im irdischen Leben an die organische Verbindung des Leibes und der Seele geknüpft, und je lebensvoller und thatkräftiger sich das Gefühl der Persönlichkeit in der ganzen Individualität eines Volkes ausspricht, desto weniger wird es von der Idee des Leibes getrennt werden können. Ist nun der Tod zwar die Trennung der Seele vom Leib, zugleich aber der Uebergang von dem unvollkommneren Daseyn in das vollkommnere, so wird die Vollendung des auſserhalb des zeitlichen Bewuſstseyns fallenden

Lebens, die Aufhebung des in das religiöse Bewuſstseyn gesezten Gegensazes, das Ziel der Seeligkeit dann erst zu Stande kommen können, wenn die Seele mit dem erneuten und verklärten Leibe wiederum geeiniget, und da der Leib nur ein Theil des kosmischen Organismus ist, eine neue Erde aus der verzehrenden und läuternden Flamme hervorgegangen ist. Von diesem Gesichtspunct aus können wir demnach die Auferstehung des Leibes nur für ein Bild der Persönlichkeit, der Identität und Continuität des Bewuſstseyns nach dem Tode halten; und welche andere Realität können wir jenem Begriffe geben, wenn wir nicht die materiellsten Begriffe von der göttlichen Allmacht voraussezen wollen? Nur in dem Begriffe des Bildes, das auf der einen Seite Etwas, auf der andern Nichts ist, lassen sich die nie völlig sich ausgleichenden Elemente der Vorstellung eines Leibes, welcher zugleich derselbe mit dem irdischen und zugleich ein anderer seyn soll, in eine Einheit des Bewuſstseyns verbinden. Es verhält sich damit auf dieselbe Weise, wie mit der Vorstellung des in Ahriman personificirten bösen Princips. Mag auch allerdings der Buchstabe der Zendschriften solche Begriffe bereits in einer nicht bloſs bildlichen Realität aufgefaſst haben, unsere Aufgabe besteht dennoch darin, auf den Geist des Systems zurükzugehen, und den organischen Zusammenhang aller einzelnen Vorstellungen zu begreifen. Der groſse Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman bedeutet in der höchsten Betrachtung nichts anders, als die Objectivirung des Idealen in dem Realen der Welt, oder die Individualisirung der göttlichen Ichheit in der Ichheit des menschlichen Bewuſstseyns, welche in diesem Systeme dadurch hauptsächlich zu Stande kommt, daſs sich aus dem positiven Gegensaze des Idealen und Realen, dem Kampf der beiden Principien, der Begriff

der ethischen Persönlichkeit entwikelt. Dies ist das große Resultat, das aus dem ganzen Verlaufe des Kampfes hervorgeht. Nach der kosmogonischen Seite des Systems ist zwar allerdings, wie im Indischen System, der Menschengeist der individualisirte göttliche Geist, aber nach der ethischen Seite desselben, und wenn wir den ganzen Inhalt des entwikelten Menschenlebens ins Auge fassen, tritt am Ende der Welt und des zeitlichen Kampfes die Idee der freien Persönlichkeit mächtig zwischen die Identificirung des göttlichen und menschlichen Bewußtseyns. Als ethisch freies Wesen steht der Mensch der Gottheit gegenüber. Dies ist die wahre Bedeutung des realen und materiellen Daseyns, es ist nicht blos der Abfall des Unvollkommnen von Vollkommnen, sondern die Entwiklung der ethischen Kraft, und in dieser höheren Bedeutung will es das Persische System, so sehr es auch sonst das Materielle nur zur Ahrimanischen Schöpfung rechnet, in der Idee der Auferstehung sich wiederum einverleiben. Dies ist das selige Leben der Gerechten unter Ormuzd's sieggekrönter Herrschaft, dessen göttliche Einheit und ethisch individuelle Verschiedenheit im Gegensaz gegen die Verschlungenheit aller Seelen in dem Einen Urwesen nach dem Indischen System nicht treffender bezeichnet werden kann, als durch die Idee eines Staates freier aber gleichgesinnter Bürger, wie es in der obigen merkwürdigen Stelle Plutarchs genannt wird: *ἑνα βιον και μιαν πολιτειαν ἀνθρωπων μακαριων και ὁμογλωσσων ἁπαντων γενεσθαι* *).

*) Man kann Ormuzds Kampf gegen Ahriman mit des Griechischen Zeus Titanenkampf vergleichen. Characteristisch ist aber, daß, während dort das Ende des Kampfes auch das Ende der Welt ist, hier nach vollendetem Kampf erst die Epoche des Welt regierenden Zeus beginnt. Das lez-

Daſs die Persische Religionslehre wiederholte Weltschöpfungen statuirte, mag nach Theopomp bei Plutarch l. c. wahrscheinlich seyn, in den Zendschriften aber wird gesagt: Ormuzd werde zur vollendeten Welt nichts hinzuthun. Die Frage hat auch kein Moment. Soll das Auſserzeitliche und Ewige positiv gedacht werden, so ist es nur unter der Form einer zeitlichen Entwiklung zu denken, und eine Mehrheit von Welten kann sich von der Einheit der Welt nur so unterscheiden, wie sich das Eine Bewuſstseyn in einer Mehrheit von Individuen auf verschiedene Weise modificirt. Das Indische System nimmt bekanntlich mehrere Weltschöpfungen an. Wir fügen die Stelle aus den Gesezen Menu's, die davon handelt, hier noch hinzu, da sie theils zur Vervollständigung der Parallele mit der Persischen Lehre dient, theils einen neuen Beweis dafür gibt, wie die idealistische Identificirung des göttlichen und menschlichen Bewuſstseyns die Grundansicht dieses Systems ist. „Es gibt unzählige Schöpfungen und Auflösungen des Weltalls. Um Glükseligkeit zu verbreiten, bewirkt und wiederholt das höchst erhabene Wesen dieselben gleichsam spielend. Durch abwechselndes Wachen und Ruhen versenkt es sich mit ruhigem Gemüth gleichsam in einen sanften Schlummer, so verschwindet das Weltall, die bekörperten Seelen werden kraftlos, unterlassen ihre angewiesenen Beschäftigungen, und kehren zurük in das erhabene Wesen, um in demselben verschlungen zu bleiben, bis es wieder erwacht, und das Weltall abermals seine völlige Ausdehnung erhält. Das erstere geschieht am Ende seines Tages, das zweite am Ende seiner Nacht. Um die Länge derselben beurtheilen zu können, muſs

tere ist eine vollkommnere Fixirung des entwikelten ethischen Bewuſstseyns, welches das Resultat beider Kämpfe ist.

man wissen, daſs die Sonne bei Göttern und Menschen die Abtheilung in Tag und Nacht verursacht. Der Tag ist zur Thätigkeit, die Nacht zur Ruhe der Wesen bestimmt. Ein Monath des Menschengeschlechts ist ein Tag und eine Nacht der Pitris oder Erzväter im Monde, und zwar die eine Hälfte vom Vollmonde an ihr Tag zu Geschäften, die andere aber vom Neumonde an ihre Nacht zum Schlummer. Ein Jahr des Menschengeschlechts ist ein Tag und eine Nacht der Götter oder der Beschüzer und Vorsteher des Ganzen, denn ihr Tag ist der nördliche, ihre Nacht der südliche Sonnenlauf. Zwölf tausend ihrer Jahre nennt man ein Zeitalter der Götter. Ein und siebenzig solche Götter-Zeitalter geben die Regierungszeit oder Antara eines Menu, tausend aber einen Tag des Brahma und ebensoviele seine Nacht. Wenn er nach Ablauf derselben aus seiner Ruhe erwacht, dann sezt er durch seinen Willen die Kraft des Verstandes abermals zur Schöpfung der Welten in Wirksamkeit, und sie gehen aufs neue hervor.“ Majer Brahm. S. 66.

An diese Brahminische Lehre von der wiederholten Schöpfung und Auflösung der Welt glauben wir am schiklichsten noch einige Bemerkungen über den spätern Buddhaismus anreihen zu können. Denn eben diese Idee eines steten Wechsels zwischen Seyn und Nichtseyn ist auch diesem System besonders eigen. Nachdem sich aus dem leeren Raume, ist die Lehre dieses Systems, vermöge eines unabänderlichen nicht weiter erklärbaren Gesezes das Uebel des Jirtintschii oder des Weltalls in seinen innern und äuſsern Beziehungen, der Gegensaz des Guten und Bösen, und alles, was jezt ist, entwikelt hat, ist ebendadurch zugleich auch, damit jedes seine Belohnung und Bestrafung finde, ein Kreislauf von unzähligen Geburten gesezt, welche in sechs Reiche, oder Hauptclassen, als soviele Geburtsstufen sich theilen, nemlich

in das Reich der Esrün, Tägri, oder reinen Geister, in das der Assuri, unreinen oder feindseligen Geister, in das der Menschen, in das der Thiere, in das der Vorhöllen-Ungeheuer, und in das der Höllengeschöpfe. Dieses ist der Ortschilang, der Geburtswechsel, der von den Buddhaisten mit einem stürmischen beständig wogenden Ocean verglichen wird. Die siebente Stufe ist die Buddha- oder Burchan-Würde, die dem Ortschilang nicht mehr angehört. Wer diese erwirbt, hat das Ufer des Ortschilang-Meeres erreicht, und ist für immer in Sicherheit. Wie die Einheit des ursprünglich leeren Raumes durch die in demselben wüthenden Wirbelwinde gestört wurde, und solchergestalt das Luftelement entstund, so erzeugte dieses bald die übrigen Elemente, und das ganze Weltsystem. Die gestörte Einheit des leeren Raumes wiederherzustellen, den Ortschilang zu vernichten, d. h. alle Wesen von den obersten Tägri bis zu den verworfensten Höllengeschöpfen auf die Buddha-Stufe zu steigern, und somit den Jirtintschii gänzlich zu entvölkern — das ist der Inbegriff der Buddhalehre und ihr Ziel. Ist es einmal dahin gekommen, dann ist alles Getrennte vereinigt, dann gibt es nichts Einzelnes mehr, auch Buddha ist nicht mehr, sondern alles ist wieder in Einheit zusammengeflossen. Wie sich früher alles in Buddha versenkte, so zerfliefst zulezt Buddha in die grofse Einheit. Diefs ist die Lehre vom Leeren oder dem absoluten Nichts, welche durch allmälige Ertödtung der Sinne und Erstarrung des Aeussern, vermittelst beständiger innener Contemplation auch ethisch zu verwirklichen (obgleich nicht auf dieselbe fanatische Weise wie in Indien), die Aufgabe der Buddhaistischen Frömmigkeit ist. Bis zur abermaligen Auflösung des Weltalls in Nichts, oder während eines grofsen vollkommenen Galab (Kalpa) erscheinen tausend vollendete Buddha's,

von welchen derjenige, der unter dem Namen Schaghia-muni (Buddha in Indischer, Ssanggjai in Tibetischer, Burchan in Mongolischer und Foë in Chinesischer Sprache) als oberster Regierer der jezigen Weltperiode verehrt wird, erst der vierte ist. Der einmal als ganz vollendeter Buddha Erschienene erscheint zu keiner Zeit wieder, weder selbst noch vermittelst Chubilghane oder Awatars. Aber es gibt eine Unzahl von unvollendeten Buddha's, d. h. von solchen, die zwar durch ihre Tugenden während einer langen Reihe von Generationen seit undenklichen Zeiten dem Ortschilang entrükt sind, und zur Stunde entrükt werden, aber aus dem Grunde nicht vollendet genannt werden können, weil sie noch nicht als Buddha's in Person, d. h. nicht in chubilghanischer Fülle als gezählte Buddha's auf Erden erschienen sind, und demzufolge auch keine neue Epoche des Buddhaischen Systems begründet haben. Solche sind es, die als chubilghanische Geburten, entweder für einzelne Generationen oder fortdauernd und gleichsam erblich in den Personen der Groslamen, Chutukten und grofsen Monarchen, ja sogar (jedoch selten) geringer Geistlicher und Lamen erscheinen. Einige von ihnen werden nicht minder als Schaghiamuni selbst verehrt, da man sie mit dem Erlösungswerke der Geschöpfe thätig beschäftigt glaubt. Ihre Reliquien und Bilder werden verehrt, auch des jezt regierengen Buddha's Bildnifs darf nirgends fehlen *). —

*) Genommen ist diese Darstellung aus J. J. Schmidt's Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens vorzüglich der Mongolen und Tibeter. Petersburg 1824. S. 169 — 186. einer sehr lehrreichen, gründlichen und auch darum höchst achtungswerthen Schrift, weil sie über Gegenstände, worüber so Viele nur vornehm abzusprechen gewohnt sind, sich mit ebensoviel Würde als Quellenkennt-

Ueber das Verhältnifs dieses Systems zum Brahmanischen vgl. Th. I. S. 312. Der Brahmanische Idealis-

nifs erklärt. Der Buddhaismus ist auch nach der Ansicht des Verfs. S. 214. ein sehr altes Religionssystem, das in seinen Lehrbegriffen sich viel weiter erstrekte, als die Grenzen, die man ihm gewöhnlich anweist, und das, wie es jezt beinahe den ganzen Osten der alten Welt beherrscht, in seinem intellectuellen Theile vor Zeiten nicht minder auf einen grofsen Theil des Westens derselben eingewirkt hat. Namentlich seyen die Lehren der Gnosis nur ein modificirter Buddhaismus. Ob der Buddhaismus oder Brahmaismus älter sey, lasse sich zwar, sagt der Verf., nicht genügend beantworten, doch sey der Buddhaismus vor Alters auf der westlichen Halbinsel, wo jezt nur wenig Spuren davon übrig geblieben sind, weitverbreitet gewesen, Mittel-Indien, das Mittelreich Magada seine Wiege, sein Hauptsiz, wo alle Buddha's der Vorzeit erschienen, und alle künftig erscheinen werden. Die genannten beiden Hauptsecten mögen aus einer und derselben, ursprünglich reinen, zulezt schon trübe gewordenen Quelle geflossen seyn, der Buddhaismus aber früher. Einen merkwürdigen Beweis, in welche Fernen im Orient religiöse Ideen wirken, gibt, was der Verf. über den Einflufs des Zoroastrischen Systems auf die religiösen Begriffe einiger Völker Mittelasiens bemerkt. Bei den dem Lamaismus ergebenen Mongolischen Völkerschaften sowohl, als bei denen, die noch dem sogenannten Schamanismus, anhangen, seyen die deutlichsten Spuren theils der früheren Grundlage eines gemeinsamen unausgebildeten Glaubens, theils späterer fremder Einwirkung, welchen der Buddhaismus sich selbst angepafst hat. Als Beispiele werden angeführt: 1. der Widerwille dieser Völker gegen das Begraben der Todten und ihr Lieblingsgebrauch, dieselben in freier Luft, auf Matten, Filzen und Gerüsten, oder auf Felsen und Bäumen, den wilden Thieren und Vögeln zu überlassen. Vgl. Rhode S. 489. 2. Ihre vorzügliche Achtung gegen den Hund, welchen sie nach dem Menschen für das edelste Geschöpf halten, so dafs auch die Lamen sogar die Wiedergeburt in einen Hund für die edelste Thiergeburt erklären, wovon jedoch der Indische Buddhaismus nichts weifs. 3. Die Verehrung des Feuers, welches bei allen Mongolen als ein höchst reines und reinigendes Element in grofsen Ehren steht. Selbst das Hauptprincip der Zoroastrischen Religion

mus hat sich im Buddhaismus in Materialismus verkörpert. Dies vorausgesezt, sind beide Systeme einander ganz parallel. Ist die Materie das Absolute (denn offenbar ist jener leere Raum ebensowohl materialistisch als nihilistisch zu nehmen), so kann der Begriff des Absoluten der Intelligenz nicht zukommen, es fehlt ein selbstständiger Mittelpunct eines in sich identisch beharrenden Bewufstseyns, das Geistige wird geisterhaft, dämonisch, gespensterartig, und es irrt in den Wiedergeborenen unstet und flüchtig von Individuum zu Individuum, von Körper zu Körper, wie schon jener Herodoteische Aristeas erscheint. Es ist nur eine vorübergehende Erscheinung, die jedesmal wieder in ihr Nichts zerfällt, nur eine Eigenschaft der Materie, und die Materie selbst ist ebensogut das absolute Nichts als das absolute Etwas, da, wo kein Erkennen ist, auch kein Seyn ist. So zeigt sich uns auch in diesem System eine

sehen wir innig in den Lamaischen Buddhaismus verwebt, und eine grofse obgleich untergeordnete Rolle in demselben spielen. Chormusda nemlich, der als der Vornehmste der 33. Tägri und als ihr Beherrscher auf der Scheitelfläche des Bergs Ssumer (Meru, Ssumeru der Indier) thront, ist Ormuzd mit den 30. oder nach den Jeschts Sades gleichfalls 33. Amschaspands oder Jzeds auf dem Gipfel des Weltbergs Albordsch. Chormusda ist nach den Schriften der Mongolen der Schuzgeist der Erde, die grofsen Monarchen, Weltbeherrscher und Söhne des Himmels sind seine Söhne oder Emanationen. Er schüzt die Religion des Buddha, läfst sich aber von ihm selbst belehren, und erkennt ihn weit über sich. Er und seine Tägri sind sogar noch dem Ortschilang unterworfen. Sie führen beständig Krieg mit den in den Klüften am Fufse des Ssumerbergs hausenden Assuri und Tugend und Laster nehmen auf Erden zu, je nachdem der Sieg auf die eine oder andere Seite sich neigt. Chormusda (für welchen auch Indra gesezt wird) und Buddha verhalten sich wie die weltliche und geistliche Macht S. 146 — 149 coll. 139.

Consequenz, die von der Oberflächlichkeit, mit welcher andere Systeme ihren Materialismus und Atheismus verbergen wollen, sich sehr auffallend unterscheidet.

Auf die Hauptideen, die den Unterschied zwischen dem Indischen und Persischen System ausmachen, werden wir auch bei der Aegyptischen Lehre, zu welcher wir übergehen, wieder zurükkommen müssen. Indisch ist vor allem die ganze Ansicht über das Verhältniſs des Lebens und Todes. Wie der Indier das irdische Leben nur als einen Embryonen-Zustand (ὡς ακμην κυομενων Strab. XV. p. 816.) ansah, aus welchem sich im Tode erst das wahre Leben entwikle (καταφρονεσι θανατε Βραχμαναι, και παρ' εδεν ἡγενται το ζην· πειθονται γαρ ειναι παλιγγενεσιαν, Clem. Al. Strom. III. 7.), so hielten auch die Aegyptier, wie Diodor I. 51. sagt, „die Zeit dieses Lebens für sehr gering, hingegen die Zeit nach dem Tode, in welcher das Andenken an ihre Tugenden blühen sollte, für sehr wichtig. Daher nennen sie die Wohnungen der Lebenden Herbergen, weil wir nur eine kurze Zeit in ihnen wohnen, hingegen die Gräber der Verstorbenen nennen sie ewige Wohnungen, weil wir eine unendliche Zeit im Hades bleiben. Daher wenden sie auch wenige Sorgfalt und Mühe auf die Erbauung der Häuser, aber in Ansehung der Grabstätten lassen sie sich die gröſste Mühe und den gröſsen Aufwand nicht verdrieſsen.“ Diese Bemerkung Diodors bestätigt auch alles vollkommen, was uns über die Todten-Gebräuche und Todten-Denkmale der Aegyptier bekannt ist. Wenn wir nun die Lehre der Aegyptier über den Zustand der Menschen nach dem Tode näher betrachten wollen, so stellen sich uns sogleich zwei Hauptvorstellungen dar, aus deren gegenseitigem Verhältniſs hauptsächlich die Aegyptische Ansicht zu construiren ist, nemlich der Glaube,

dafs der Körper auch nach dem Tode noch für den Zustand der Seele von Wichtigkeit ist, und die Idee der Seelenwanderung. Auf die erstere Vorstellung bezieht sich die bekannte Sitte der Einbalsamirung und Mumisirung. Die Hauptstellen darüber sind Herod. II. 85—90. (man vergl. Creuzers gelehrte Comment. Herod. I. p. 1—87.) und Diod. I. 91. Die religiöse Sorgfalt, mit welcher die Aegyptier die Gestorbenen einbalsamirten, sezt eine solche Anhängigkeit an den Leib voraus, dafs wir wohl nicht zweifeln dürfen, sie haben sich nach der gewöhnlichen Vorstellung die Fortdauer und den Zustand der Seele nach dem Tode von der Erhaltung des Leibes in der Form der Mumie abhängig gedacht. War die Mumie nach der hergebrachten Weise bereitet, so wurde sie mit der gleichen Sorgfalt in einer der Todtenstädte beigesezt. Solche Todtenstädte waren namentlich in Oberägypten die alte Stadt Thebä, wo noch jezt auf dem westlichen Ufer des Nil die Königsgräber (Diod. I. 46.) die Aufmerksamkeit der Reisenden auf sich ziehen, und insbesondere die heilige Stadt Abydos mit dem unaussprechlichen Geheimnifs, Plut. de Is. c. 20., in Mittelägypten Memphis, Plut. de Is. c. 20. Diod. I. 96. in Unterägypten die Stadt Busiris. Die Ursache, warum diese Städte die heiligen Begräbnifsorte waren, war der Glaube, dafs in ihnen, wie auch noch in mehreren andern Orten Plut. De Is. 20. Diod. I. 21. der Leichnam des zerstükelten Osiris begraben sey. Man hoffte also in ihnen neben Osiris im Grabe zu ruhen, wie Plutarch namentlich in Beziehung auf Abydos sagt: πολλαχȣ κεισθαι λεγομενȣ τȣ σωματος, ονομαζησθαι πολιχνην (das Städtchen Taphosiris c. 21.) λεγȣσιν, ὡς μονην το αληθινον εχȣσαν, εν τε Αβυδῳ τȣς ευδαιμονας των Αιγυπτιων και δυνατȣς μαλιςα θαπτεσθαι φιλοτιμȣμενȣς ὁμοταφȣς ειναι τȣ σωματος Οσιριδος. Vermittelt aber war die

Gemeinschaft mit dem Grabe des Osiris durch die Verehrung der heiligen Thiere, wie wir aus Diodor I. c. 21. sehen. „Nachdem Isis die Glieder des zerstükelten Osiris gesammelt hatte, wollte sie, wie in dieser Stelle gesagt wird, das Grab desselben nicht bekannt werden lassen. Damit es aber gleichwohl von allen Einwohnern Aegyptens verehrt würde, liefs sie um jedes der Glieder ein Bild in Menschengestalt, in der Gröfse des Osiris, von Specereien und Wachs machen. Dann liefs sie alle Priestergesellschaften zu sich rufen, und beschwor sie alle, keinem das ihnen anzuvertrauende Geheimnifs zu offenbaren, worauf sie jedem Einzelnen besonders sagte, dafs nur ihnen allein das Begräbnifs des Leibes anvertraut werde, und sie ermahnte, den Leib an ihrem Ort zu begraben, ihn als einen Gott zu verehren, und ihm eines von den bei ihnen gewöhnlichen Thieren zu heiligen, welches sie wollten. Dieses sollten sie, so lange es lebte, so verehren, wie sie ehemals den Osiris verehrt hätten, und wenn es stürbe, sollten sie demselben einen gleichen Leichendienst halten, wie ihm. — Daher glaubt noch jezt jede Art von Priestern, dafs Osiris bei ihnen begraben sey, sie verehren die ihm zuerst geheiligten Thiere, und wenn dieselben sterben, so erneuern sie beim Grabe derselben die Trauer um den Osiris.“ Daher nun die Sitte, auch gestorbene Thiere auf dieselbe Weise, wie die Menschen zu mumisiren, Herod. II. 65. sq. 71. sq., und sich selbst bei diesen heiligen Thieren, und wohl auch in Särgen, die die Gestalt derselben hatten, beisezen zu lassen. s. Creuzer Comment. Herod. I. p. 129. 130. Osiris selbst sollte nach Diodor. I. 85., nachdem Isis seine Glieder gesammelt hatte, in einer hölzernen Kuh begraben worden seyn, von welcher die Stadt Busiris den Namen erhalten habe, der in der Sprache des Landes das Grab des Osiris bedeute.

c. 28. Auch an die Tochter des Königs Mykerinos, die sich in einer hölzernen Kuh begraben liefs; Herod. II. 128—130. kann hier erinnert werden, obgleich diese Erzählung sich zunächst wenigstens blos auf die religiöse Jahresgeschichte der Aegyptier zu beziehen scheint, nach der mit Recht zur Erklärung derselben angewandten Stelle bei Plut. de Is. c. 39. Man vgl. hierüber Creuzer's Comment. Herodot P. I. §. 12. p. 110. sq. Die Idee aber, woraus alle diese Gebräuche und Vorstellungen zu erklären sind, ist die in Osiris personificirte Idee des allgemeinen Naturlebens. Das leibhaftige Bild des Osiris, oder vielmehr sein eigenes Selbst (εχει ιερα το τε τȣ Απιδος, ὁς εστιν ὁ αυτος και Οσιρις κ. τ. λ. sagt Strabo XVII. von Memphis), das heilige Thier, in welcher seine Seele, wenn er gestorben ist, übergeht, Diod. I. 85., ist zwar der ihm vorzugsweise geweihte Stier, der in Memphis unter dem Namen Apis verehrt wurde, aber der heilige Stier, der Weltstier, das Symbol des materiellen Naturlebens, vertritt eigentlich nur die Stelle des ganzen Thiergeschlechts, und der Geist des Osiris, oder die allgemeine Weltseele wohnt auch in den andern Thieren, welchen nach der Localität des Landes in andern Städten ein nicht minder heiliger Cultus gewidmet war. Alle heilige Thiere sind, wie wir aus der Stelle Diodors I. 21. deutlich sehen, gleichsam nur die einzelnen Glieder des Einen grofsen Naturleibs, der von der Idee des Osiris beseelt ist, und auch in ihnen lebt, wenn Osiris gestorben ist, sein Geist auf dieselbe Weise fort, wie in seinem Stiere Apis, weswegen eben der gesammte Thiercultus mit dem Todtencultus des Osiris in die engste Verbindung gesezt ist. Osiris stirbt zwar, es sterben die heiligen Thiere, aber es ist doch immer nur ein Wechsel der irdischen Hülle, der einzelnen Gestalt, während der

durch alle Individuen hindurchgehende stets thätige Geist ewig fortlebt. Was kann nun das Begraben-Werden neben Osiris bedeuten? Nichts anders als die Aufnahme des individuellen Lebens in das allgemeine in Osiris dargestellte Naturleben, worin aller Trost im Sterben und alle Hoffnung jenseits des Todes lag, und da nach dem ganzen Character der Aegyptischen Symbolik in der Thierwelt am Himmel und auf Erden die unmittelbarste Offenbarung des göttlichen Geistes gegeben ist, so sollten dem frommen Aegyptier die heiligen Thiere, mit welchen er im Leben in wohlwollender Gemeinschaft zusammen war (*Αιγυπτιοισι ὁμȣ θηριοισι ἡ διαιτα εστι* Herod. II. 36. *συντροφα αυτοισι ανθρωποισι θηρια* c. 65.) auch im Tode die vermittelnden Symbole seyn, die ihm die Nähe der Gottheit verbürgten. Der Tod ist nach dieser Ansicht nur das Zurüktreten der Lebenskraft aus dem Individuum, wodurch das Niedere in das Höhere wieder aufgenommen wird. Dies ist der Zusammenhang, der das Menschenleben mit dem Thierleben und das Thierleben mit dem Leben des Osiris verbindet. Ja Osiris selbst fällt, wenn er stirbt, in den Schoos der Neith-Athene zurük, in deren Tempel in Sais er begraben ist, Herod. II. 170., da in dem Realismus dieses Systems die weibliche Naturgottheit über der männlichen steht. Darauf bezog sich wohl auch die feierliche Verbrennung des Stiers, der ein Symbol des dabei zugleich betrauerten Osiris seyn sollte, in Busiris am gröſsten Feste der gröſsten Göttin, der Isis, Herod. II. 40. 61. cfr. Creuzer Comment. Herod. P. I. p. 115., und denselben Sinn müssen wir mit der Sage verbinden, Osiris sey in dem Leibe einer hölzernen Kuh begraben worden, denn die Kuh war, wie Plutarch De Is. c. 39. ausdrüklich sagt, ein Bild der Isis und die Erde (*βȣν Ἰσιδος εικονα και γην νομιζȣσι*). Sie war das Symbol

der Natur überhaupt, und genoſs daher auch die bei weitem gröſste und allgemeinste Verehrung unter allen heiligen Thieren Aegyptens. Herod. II. 41. *).

Schon diese Bemerkungen zeigen uns eine nicht unwichtige Uebereinstimmung zwischen der Indischen und Aegyptischen Ansicht. Der Tod ist nach beiden Systemen die Aufnahme des Besondern in das Allgemeine, die Rükkehr in das Wesen der Wesen. Dort ist es Brahma, mit welchem alle Seelen Eins werden, hier ist es Osiris, dessen Grabgenossen alle Sterbende werden. Das Verhältniſs, welches wir bisher zwischen Brahma und Hermes angenommen haben, geht demnach auch auf Osiris über, jedoch nur so, daſs Hermes dadurch keinesweges ausgeschlossen wird. Vielmehr ist Osiris immer nur reell, was Hermes ideell ist. Ist Hermes der Geist überhaupt, so ist Osiris die in dem Leib wohnende Weltseele. Wir

*) Wir können nicht umhin, hier noch Folgendes zu bemerken: Go, gau heiſst im Sanskrit bos, vacca. Godina, vaccarum pastor, ist ein Beiname Krischna's. Aber auch Godama oder Gotama heiſst sowohl vaccarum pastor, als auch Deus, summum numen, nach Paulinus Mus. Borg. Cod. Mscr. p. 7. Rom. 1793. s. Hallenberg Disq. de nominibus in lingua Suiogoth. lucis et visus Stokh. 1816. P. I. p. 163. Hirte oder Herr der Kuh ist also soviel als Herr der Natur oder der Welt. Godama oder Kodom (κοσμος) ist wie wir glauben, auch der eigentliche Name des Böotischen Kadmos. Merkwürdig, daſs auch ihm das Symbol der Kuh angehört. Daſs die Kuh Bild von aller Welt ist, wird schon in Indischen Schriften gesagt S. Majer Brahm. S. 140. damit vgl. man, was Creuzer Symb. I. 614. anführt. Das Durchkriechen durch das Bild einer Kuh ist noch jezt ein Brahmanischer Reinigungsgebrauch, weil die Kuh das Bild der Welt der Wanderung und der Wiedergeburt ist. So erst verstehen wir den Osiris-Busiris Diod. I. 85. und selbst den Namen des Buddha recht, und daſs Osiris vielleicht der Hirte Philitis (d. h. der Herr der Kuh) ist, ist insofern nicht so undenkbar, wie Creuzer meint.

sehen dies daraus, daſs das dienende und untergeordnete Verhältniſs, in welchem der Aegyptische Hermes als die leitende Intelligenz neben Osiris steht (s. I. Abth. S. 46.), auch in Beziehung auf Tod und Unterwelt stattfindet. Er ist ψυχοπομπος, ενταφιαςης, er hat die Leiche des Osiris, die das Vorbild aller Mumien ist, Herod. II. 86. zur Mumie bereitet, er steht dem Osiris, als dem Todtenrichter, mit der Schreibtafel zur Seite. S. Creuzer Symb. I. Th. S. 376. sq.

Das Zusammenseyn der Abgeschiedenen mit Osiris dachte man sich als einen Zustand der seligen Ruhe. Die Gräber der Todten sind ja die ewigen Wohnungen, in welche der Mensch aus den Herbergen des irdischen Lebens gelangt, Diod. I. 51., und die Todtenstädte sind ebensowohl die Begräbniſsorte des Osiris, als die Häfen der Frommen. *Ορμος αγαϑων* hieſs nach Plutarch De Is. c. 20. die Stadt Memphis. Merkwürdig ist besonders die Vorstellung, daſs Inseln der Wohnort der Abgeschiedenen seyen. Osiris selbst hatte sein heiligstes und geheimniſsvollstes Grab auf der Nil-Insel Philä an der Grenze Aethiopiens. Sie hieſs das heilige Feld, niemand auſser den Priestern durfte sie betreten, und der Schwur bei dem Osiris in Philä war der gröſste. Diod. I. 22. Inseln der Seligen (*Μακαρων νησοι*), die von Thebä sieben Tagreisen entfernt seyen, nennt Herodot III. 26., womit die Stelle bei Aelian Hist. Anim. X. 28. zu verbinden ist, in welcher gesagt wird, daſs Abydos gegenüber die erste der drei Lybischen Oasen liege, in einer Entfernung von sieben Tagreisen. Verwandt damit ist, was Diodor I. 96. sagt: „Die Auen und Wohnungen der Abgeschiedenen seyen ein Ort bei Memphis in der Nähe eines See's, den man den Acherusischen nenne, welcher rings von lieblichen Auen und Wiesen von Lotos und Schilfrohr umgeben sey. Man könne aber wohl diesen Ort für die Woh-

nung der Gestorbenen halten, weil hier die meisten und gröſsten Begräbnisse der Aegyptier seyen, indem die Todten über den Fluſs und den Acherusischen See geführt, und hier in ihre Grüfte beigesezt werden." Diodor selbst bemerkt dabei die genaue Uebereinstimmung zwischen den Aegyptischen und Griechischen Vorstellungen. Die Asphodelos-Wiese, wo nach Homer Odyss. XXIV. 13. die Seelen der Abgeschiedenen wohnen, sey der eben genannte Ort am Acherusischen See. Und wer erinnert sich nicht bei den Aegyptischen Inseln der Seligen sogleich an die Griechische Sage vom Elysium, dem Size der Seligen? Der Aegyptische Proteus weissagt dem Menelaos in der bekannten Stelle Odyss. IV. 563. sq.

Dich führen die Götter dereinst an die Enden der Erde
Zu der Elysischen Flur, wo der bräunliche Held Rhadamanthos *)
Wohnt, und ganz mühlos in Seligkeit leben die Menschen.
Nimmer ist Schnee noch Winterorkan, noch Regengewitter,
Ewig wehn die Gesäusel des leis' anathmenden Westes,
Die Okeanos sendet, die Menschen sanft zu kühlen.
Weil du Helena hast, und Zeus dich ehret als Eidam.

Es ist die Insel der Seligen (μακαρων νασος), wo wie Pindar singt Ol. II. 128. sq. des Okeanos Lüfte wehen, wo goldene Blumen leuchten, mit welchen die Seligen sich umkränzen, wo zu Kronos und Rhadamanthys Peleus, Kadmos und Achilleus gesellt sind.

*) Eigentlich heiſst ξανθος der Goldhaarige, Blonde, ein besonders den Lieblingen der Götter gegebenes Prädicat. Das goldgelbe Haar ist eine Zierde der Nordischen Völker. Vgl. Rühs Erläuterung über Tac. Germ. S. 148. und Herod. IV. 108. Von ξανθος ist das Lat. sanctus nicht verschieden. In Troas und Lycien ist es ein Fluſs- und Städte-Namen, am Niederrhein nennt das Nibelungenlied v. 79. die reiche weitbekannte Burg Santen.

Cfr. Interp. ad h. l. Wollen wir diese Vorstellung in ihrem mythologischen Zusammenhang begreifen, so müssen wir auf die Heiligkeit des Wasserelements und die Bedeutung des Inselncultus zurükgehen. Das Wasser ist die Erzeugung aller Dinge, aus der Tiefe desselben steigt der feste Grund und Boden empor, auf welchem Götter und Menschen wohnen können. So werden die beiden Götter Apollon und Artemis auf Delos geboren, so treten auch sonst in dem ältesten Cultus Eilande mit besonderer Heiligkeit hervor. Vielleicht ist aber dabei, wie auch bei den Mysterien vorausgesezt werden zu müssen scheint, das Wasser nicht blos das alles erzeugende, sondern auch das wiederaufnehmende und durch Reinigung mit der Gottheit verbindende Element. Man vergleiche die obige Stelle über die Indische Ganga, und bedenke die hohe Verehrung des Nils bei den Aegyptiern. In den Fluthen des Nils begraben zu werden, war die heiligste Weise des Todes und der Bestattung. Herod. II. 41. 90. An diese Begriffe ist nun vielleicht auch bei dem Begräbniſs des Osiris auf der Insel Philä, und bei dem frommen Wunsche, daſs er den Todten das kühle Wasser reichen möge, zu denken. Was aber der Nil den Aegyptiern war, war den Griechen der Okeanos, welcher Name ja sogar auch dem Nil in Aegypten gegeben wurde, Diod. I. 96., das reale Princip des Seyns. Doch wie es sich auch damit verhalten mag, die Inseln der Seligen waren auch die Size der Götter selbst, die ja vorzüglich auch die *Μακαρες* hieſsen, und zwar nicht blos da, wo sich aus den Fluthen des Meeres ein heiliges Erdreich erhoben hatte, sondern auch da, wo auf dem festen Lande einzelne, durch alle Reize und Gaben der Natur ausgezeichnete Stellen die sichtbare Gegenwart der Götter zu verkünden schienen. In diesem Sinne mögen die Aegyptier die Oasen, die mitten in der tod-

ten Stille der Sandwüsten das lachende Bild des Lebens darstellten, Inseln der Seligen genannt haben. Dazu kommt dann aber noch, daſs eben solche Orte die ältesten Orte der Niederlassungen waren, welche, als die ursprünglichen und eigentlichen Size der Götter das mit der Zeit weiter verbreitete Volk auch später noch in frommem Andenken behielt*). In diesem Glauben mag nun der Aegyptier auf seine Thebais zurükgeschaut, und wenn er dort begraben wurde, sich seinen Göttern näher gefühlt haben. Findet sich doch selbst die Nachricht, daſs auch die Akropolis des Böotischen Thebä, die Kadmeia, wo die Götter einst die Hochzeit des Kadmos feierten, I. Abth. S. 282., den alten Namen *Μακαρων νησος* gehabt habe. S. Creuzer Comment. Herod. P. I. S. 90. sq. Es war, wie das Aegyptische Thebä, einer der ältesten Orte, wo sich das Volk mit seinen Göttern niedergelassen hatte. So hatte Kallimachos Mekone in der Nähe des uralten Sicyon den Siz der Seligen genannt. s. Schol. ad Pind. Nem. IX. 123. Auf dieselbe Weise wurde nun auch auf die Inseln der Seligen derselbe Zustand übergetragen, in welchem sich der Grieche das glükliche Volk der Hyperboreer in seinem alten Stammlande dachte. Ja selbst noch in dem Mythus von der Acherusischen Götterau und der Asphodelos-Wiese, dem λειμων, wo die Seelen wohnen, scheint noch die Idee eines solchen λειμων durchzuschimmern, welcher, wie die Asische Wiese am Kayster,

*) In der einen und der andern Hinsicht scheint uns namentlich die Phäaken-Insel der Homerischen Sage einer der Uebergangspuncte zu der Vorstellung von den Inseln der Seligen zu seyn. Dort lebten ja die Menschen, wie Götter. Sie lag, wie jene, im Westen, weil ein sehr bedeutender Zweig des Griechischen Cultus nordwestlich eingewandert ist. Und was bedeutet am Ende das Geleite, das die Phäaken dem Odysseus geben? S. Th. I. S. 50.

Ασιος λειμων Il. II. 44. *θειον εδος* s. oben, wie das Dodonäische Ellopia (*ευλειμων* Philoch. Ed. Siebel. p. 97. Hesiod. Fragm. XX. bei Strab. VII.) als ein heiliges Land, als der Siz der Hellen und Asen, als die heimathliche Götterau angesehen wurde. Solche Götterauen waren die heiligen Orte, welche Nysa hieſsen, s. S. 117., so nennt Pindar die *Διβυα ευρυλειμων* den Garten (*κηπος* s. S. 147.) des Zeus nemlich des Ammon Pyth. IX. 91. sq., so wurde Aegypten von den Dichtern genannt, Schol. ad h. l.*). Daſs sich die Griechen den Hades unter Anschauungen gedacht haben, die von der Localität Dodona's, eines der ältesten Göttersize, entnommen waren, wird selbst von den Alten bemerkt. Paus. I. 17. Ligt doch vielleicht in dem Namen *Ηλυσιον* (wie *Ελευσις* von *ηλευθω*) auch etymologisch der Begriff eines solchen Ortes, wo die Götter zuerst ankamen, und sich niederliessen, die Idee eines heiligen *αποβατηριον*, eines Asgard's. (Auch in dem Ausdruk *χωρια ηλυσια* ligt der Begriff einer göttlichen Manifestation).

Was wir hier aus Veranlassung des Mythus von den Inseln der Seligen zusammengestellt haben, soll nur den einfachen an sich natürlichen Ssz begründen, daſs nach der Aegyptisch-Griechischen Vorstellung, von welcher wir hier reden, der Zustand der Seelen nach dem Tode als eine mit seliger Ruhe verbundene Vereinigung mit den Göttern und vollendeten Geistern gedacht wurde. Aber wie stimmt nun, müssen wir hier noch fragen, die Idee einer solchen Ruhe, deren Erlangung dem Aegyptier insbesondere eine so theure Angelegenheit war, mit der entgegengesezten, aber ebenso bestimmt ausgesprochenen Vorstellung einer Wanderung der Seelen nach dem Tode zusam-

*) *λειμων* von *λιμνη* hat, wie pratum, ursprünglich hieratische Bedeutung. Cfr. Plat. Phaedr. p. 45. Gorg. p. 165.

men? Die Hauptstelle dafür ist Herod. II. 123. „Die Aegyptier sind die ersten, welche behauptet haben, daſs des Menschen Seele unsterblich ist, und wenn der Leib vergeht, so gehe sie in ein anderes Thier das immer gerade zu der Zeit entstünde, und wenn sie herum ist, durch alle Thiere des Landes, und des Meeres und durch alle Vögel, so gehe sie wiederum in einen Menschenleib, der gerade geboren würde, und sie käme herum in dreitausend Jahren.“ Es ist bekannt, daſs mehrere Geschichtsforscher (namentlich Heeren) beide Vorstellungen, die der Wanderung und die der Ruhe, wie diese bei der Einbalsamirung vorauszusezen ist, so unverträglich gefunden haben, daſs sie ihr Nebeneinanderbestehen nur durch eine strenge Unterscheidung der priesterlichen und populären Religion begreifen zu können glaubten. Am wenigsten möchten wir aber die Idee der Wanderung zur Priesterreligion rechnen. Vielmehr scheint uns die Indische Lehre den Weg, der hier einzuschlagen ist, deutlich vorzuzeichnen. Die Idee einer unmittelbaren Vereinigung der Seele mit der Gottheit, wie sie allen Vorstellungen und Gebräuchen, von welchen wir bisher gesprochen haben, zu Grunde liegt, war der allgemeine Glaube aller Aegyptier, die sich den Zustand nach dem Tode als ein Leben der Seligkeit denken zu dürfen bewuſst waren. Darum wurde, sofern die Erreichung dieses Wunsches von äuſsern Mitteln abhängig war von allen allem aufgeboten, was zu derselben beitragen konnte. Dahin gehört die dreifache nach dem Grade des Aufwands verschiedene Weise der Einbalsamirung, die Sorgfalt und Pracht, mit welcher die Ruheorte der Seele zu ewigen Wohnungen eingerichtet wurden, die Sitte der Vornehmen und Reichen, sich am liebsten in dem heiligen Abydos, wo sie am gewissesten die Grabgenossen des Osiris werden zu können hofften, beisezen zu lassen. *Εν Αβυδῳ τȢς ευδαιμονας των Αιγυπτιων και δυνατȢς μαλιστα θαπτε-*

σϑαι φιλοτιμȣμενȣς ὁμοταφȣς ειναι τȣ σωματος Οσιριδος, sagt Plut. De Is. c. 20. Aber freilich konnte auch der Aegyptier die Erfüllung seines Wunsches nicht blos von der Beobachtung dieser äuſseren Bedingungen erwarten. Hieng ja doch schon die Zulassung zu der solennen Bestattungsweise von dem Urtheile ab, das über den ethischen Werth des Lebens des Gestorbenen ausgesprochen wurde. In diesen Zusammenhang glauben wir das bekannte merkwürdige Aegyptische Todtengericht stellen zu müssen, wie es von Diodor I. 92. coll. 72. beschrieben wird, und auch jezt noch auf mehreren bildlichen Darstellungen (vgl. Creuzer Comment. Herod. P. I. p. 341. sq.) zu sehen ist. Nur solchen wurde die gewöhnliche Weise der Bestattung, und in Folge derselben die selige Ruhe bei den Frommen der Unterwelt gewährt, gegen deren Leben kein Kläger auftrat. Wie müssen wir uns nun aber den entgegengesezten Zustand derer vorstellen, welche dieselbe Bestattung entweder nicht verdienten, oder auch ohne ihre Schuld nicht erhielten? Diese müssen offenbar diejenigen seyn, welchen bestimmt ist, die lange Wanderung durch alle Thierkörper anzutreten, nach welcher sie endlich erst dahin gelangen, wohin die Glüklicheren und Besseren schon längst gelangt sind. Ruhe und Wanderung verhalten sich demnach zu einander, wie Seligkeit und Unseligkeit *), ohne Zweifel aber dachte man sich beide Zustände durch verschiedene Grade in einander übergehend. Die Wanderung durch Thierkörper dauert bald längere, bald kürzere Zeit, je nachdem die Seelen beschaffen sind, und die mumisirten Leiber der Seele einen fixen Aufenthalt gestatten. (Aegyptii condita diutius reservant cadavera, scilicet ut anima multo

*) Als einen Zustand der Strafe nimmt auch Platon sehr bestimmt die Wanderung der Seele durch Thierkörper. Phaedr. p. 44.

tempore perduret, et corpori sit obnoxia, nec cito ad alios transeat. Serv. ad Virg. Aen. III. 68.). Aber auch den Seelen der Guten und Glüklichen stund einst eine Periode bevor, in welcher sie die Ruhe mit der Wanderung, die untere Welt mit der obern wieder vertauschten. Die dreitausend Jahre, nach deren Verfluſs nach Herodot die Seelen derer, die die ganze Reihe der Wanderungen bestanden haben, in einen neuen Menschenleib eingehen, scheinen die Zeit eines Weltalters, eines groſsen Weltjahrs gewesen zu seyn, entsprechend dem astronomischen System, nach welchem das Labyrinth, ein Symbol der siderischen Bewegungen, in dreitausend Gemächer, fünfzehnhundert oberhalb und fünfzehnhundert unterhalb der Erde eingetheilt war. Herod. II. 148. Daſs aber die durch solche Wanderungen (vielleicht dreimalige nach Pindar Ol. II. 123. *)) vollendeten Seelen nicht aufs neue in Menschenleiber zurükgeschikt wurden, daſs es vielmehr für sie eine höhere Ordnung gab, macht schon die ganze Analogie des Aegyptischen Systems, welches, wie die Orientalischen, das unterste Naturleben mit dem höchsten Götterleben in steter Continuität verband, sehr wahrscheinlich. Bestätigt wird dies durch die Stelle aus Stob. Eclog. phys. et eth. I. c. 32., die Creuzer Comm. p. 327. anführt, nach welcher zwar die im menschlichem Leibe noch nicht gebesserten Seelen die Wanderung rükwärts in die Thierleiber antreten müssen, die Menschenseelen aber,

*) Platon Phaedr. p. 45. coll. 60. sezt neun Jahrtausende der Wanderung, und in's zehnte die Rükkehr. Rufen wir uns die obige Deutung der Trojischen Mythen I. Th. S. 45. und 50. zurük, erhält dann nicht auch die Sage von den neun Jahren des Völkerzugs und Völkerkampfs vor Ilion, und der Rükkehr im zehnten, Il. II. 303. sq. Od. V. 107. einen neuen, hieher gehörigen Sinn? Drei, neun und zehn sind die heiligen Zahlen dieser Lehre.

die der Unsterblichkeit theilhaftig werden, in Dämonen übergehen, und in den doppelten Götterchor, den der Planeten und der Fixsterne. Das leztere gibt uns einen Wink darüber, wie die Idee der Seelenwanderung in die astronomische Symbolik der Aegyptier eingriff. In den Gestirnen wohnt ja vorzüglich der göttliche Geist, und wie die Thiere auf Erden den Göttern heilig sind, so sind die Gestirne die göttlichen Lichtthiere. Daher wandert nun die Seele, wie sie die Thiere auf Erden durchwandert, in höherer Ordnung auch in die Himmelsthiere, und der Zodiacus ist die doppelte Bahn, auf welcher die Seelen auf und nieder steigen, „durch zwei Thore, durch das Menschenthor, welches im Zeichen des Krebses ist, und die Götterpforte, oder das südliche Thor, im Zeichen des Steinboks. Das eine berührt die Milchstraſse, die der Tisch der Götter heiſst, von der einen, das andere von der andern Seite.“ Creuzer Symb. Th. III. S. 430. nach Macrob. So steigen demnach die Dämonen in Menschenleiber herab, und die Menschenseelen kehren nach längerer und kürzerer Wanderung in die göttliche Einheit zurük, die nach der esoterischen Seite des Systems zunächst Osiris ist, der Herr der Todtenwelt, die allgemeine Weltseele, in höherer Ordnung aber der in den Sternen und vor allen im Sirius wohnende göttliche Geist Hermes. Weiter glauben wir in diese künstliche Theorie, die wir erst aus spätern, namentlich neuplatonischen Schriftstellern kennen lernen können, hier nicht eingehen zu dürfen, für die Behauptung, daſs die Astronomie mit der Lehre von der Seelenwanderung in Verbindung gesezt worden sey, genügt uns neben der Erinnerung an den allgemeinen Geist des Aegyptischen Systems die einfache Combination der beiden Hauptstellen Herodots II. 123. und 148. In Betreff der Erklärung der erstern Stelle bemerken wir

nur noch, dafs uns die Worte, worauf es vorzüglich ankommt: τε σωματος καταφθινοντος ες αλλο ζωον αιει γινομενον εςδυεται (ανθρωπε ψυχη): nicht blofs, wie Creuzer Comment. p. 324. sie deutet, von dem mumisirten einst in Asche zerfallenden Leib verstanden werden zu müssen scheinen, sondern auch von dem Momente des Todes selbst. Nach dem ganzen Zusammenhang der oben entwikelten Begriffe mufs wohl angenommen werden, dafs einige Seelen auch schon sogleich nach dem Tode des Leibes ihre Wanderung antreten mufsten. Herodots Ausdrüke sind unbestimmt, weil er in Einen Begriff zusammenfafst, was mit Rüksicht auf die verschiedene Beschaffenheit der Seelen erst noch unter besondern Modificationen zu denken ist.

Im Allgemeinen steht die Aegyptische Lehre von dem Zustand des Menschen nach dem Tode der Indischen ungleich näher als der Persischen. Mit dieser hat sie nur dies gemein, dafs sie wenigstens für eine gewisse Periode die Identität der Person an die Erhaltung des Leibes knüpft. Aber diese Anhänglichkeit an den Leib hat durchaus nicht die ideale Bedeutung der Persischen Lehre von der Auferstehung des Leibes, und dieselbe realistische Tendenz ist auch das Hauptmerkmal, das sie von der Indischen Lehre unterscheidet.

Indem wir nun zur Darstellung der Griechischen Lehre übergehen, bieten sich uns verschiedene Punkte dar, vermittelst welcher wir die Griechischen Vorstellungen an die bisher betrachteten Orientalischen Religionssysteme anknüpfen können. Um bei dem Aegypschen zunächst stehen zu bleiben, so bemerkt Herodot selbst II. 123, dafs mehrere Hellenen der ältern und spätern Zeit sich die Aegyptische Lehre der Seelenwanderung angeeignet haben. Er will die Namen nicht nennen, mag aber insbesondere die Orphiker,

den Pythagoras und den Pythagoreischen Sänger Pindaros meinen. Bei diesem finden wir folgende ganz im Geist der Aegyptischen Ansicht gedichtete Stellen Ol. II. 106.

Was hier in Zeus Ordnungen und Herrschaft]
Zu Frevel sich erhob, das wägt einer (τις) streng dort,
Des Zwanges Spruch verkündend. —
Doch gleich in Nachträumen immer
Und in den Tagen gleich freuen sich der Sonnen und erbliken da
Die Edlen mühloseres Bestehen, mit der Hand Kraft nie pflügend das Gefild,
Noch die Wallungen des Meers,
Um spärlichen Erwerbes: sondern von den Unsterblichen
Geehrt, weil sie sich erfreut an Eidschwures Treu
Umpfahn ohne Thränen
Ihr Leben sie, da unbeschreiblich Leid die andern bedrängt.
Doch welche dreimal bestanden,
Sich in den beiden Heimathen (εκατερωθι) im Gemüthe vor dem Frevel ganz
Zu wahren, die wandelten den Weg des Zeus nach Kronos Burg, wo von dem Meer
Um der Seligen Gefild
Sanft athmet das Gesäusel u. s. w. (Thiersch)

Wie die Seelen allmälig zu diesem höchsten Ziele gelangen, beschreibt der religiöse Dichter in folgender Stelle:

Aber von wem Persephone
Des alten Leids Sühnungen
Nahm, in dem neunten der Jahre
Gibt sie dann der Sonne zurük
Seine Seel'. Aus solchen gehn
Staunwürdige Herrscher hervor,
Männer auch, vorragend an Kraft und mit Weisheit
Hochbegabt, und heifsen dann in künftiger Zeit
Gottgleiche Heroën beim Geschlecht der Menschen. Fragm. 98. Ed. Bökh.

Dies ist ganz die Orientalische Lehre der Palingenesie, *την ψυχην τȣ ανθρωπȣ ειναι αθανατον, και τοτε μεν τελευτᾳν, ὁ δη αποθνησκειν καλȣσι, τοτε δε παλιν γιγνεσθαι, απολλυσθαι δ' ȣδεποτε*, wie Plato Menon p. 318. bei Anführung dieser Stelle sagt.

Es kommt hier jodoch nicht sowohl darauf an, wie einzelne Philosophen und einzelne Dichter der Griechen Orientalische Ideen mit ihren Ansichten verschmolzen haben: vielmehr müssen wir darauf besonders achten, ob sich nicht in den ältesten Griechischen Vorstellungen Spuren eines Religionssystems nachweisen lassen, welche nur aus dem ältesten Völkerzusammenhang der Hellenen mit dem Orient sich erklären lassen, wobei wir eigentlich nur die Andeutungen, die wir hierüber bereits an verschiedenen Orten gegeben haben, wieder aufnehmen dürfen. Alles hieher Gehörige kommt auf den Begriff des Buddha-Koros zurük. Wie sich in Koros-Apollon die Indische Idee der Seelenwanderung und Wiedergeburt als die ideale Erhebung des Geistes über Tod und Endlichkeit darstellt, haben wir schon früher gesehen. Buddha-Koros ist aber auch der Griechische Kronos, dessen Begriff in der That nur eine andere Modification derselben Idee ist, welche in Koros-Apollon enthalten ist. Was in Apollon das ideale Wechselverhältniſs eines höhern und niedern Selbstbewuſstseyns ist, ist in Kronos real die Idee eines sich selbst verzehrenden und dadurch selbst erhaltenden Wesens, dieselbe Idee, die wir früher in Beziehung auf den Brahma als Indische Weltansicht nachgewiesen haben. Dies ist jener Kronos, welcher überall als einer der ältesten Götter erscheint, von welchem in Aegypten ein Mythus sagte, daſs er links entstehe, rechts vergehe, Plut. De Is. c. 32., welcher in Phönicien und Carthago sich der Kindesopfer erfreute, Diod. XX. 14. Plut. De Superst., der in Griechenland seine eigenen Kinder ver-

zehrte und wieder von sich gab. Diese doppelseitige Idee macht uns allein erst den doppelten Character des Kronos recht begreiflich, wenn er bald als ein milder und gütiger König der Vorzeit beschrieben wird, bald als ein gottloser und heimtükischer Gewalthaber Diod. III. 60., wenn ihn die Sage bald in den Tartaros, bald in die Inseln der Seligen versezt, Pind. Ol. II. 125. Schol., wenn die Burg, in welcher er thront *), bald das höchste Ziel für die auf Zeus

*) Der Ausdruk Pindars Κρονουτυρσις ist vielleicht eine Anspielung auf den Planetenbegriff des Kronos-Saturns cfr. Diod. II. 30. Dafs Kronos soviel als Koros ist, haben wir etymologisch wahrscheinlich gefunden, den deutlichsten Beweis aber gibt folgende Stelle der Vedas bei Majer Brahm. S. 39. „Zugleich mit der Sonne wurde Kal, die Zeit, deren Gestalt das Jahr nach seinen zwei verschiedenen Hälften ist. Sie ist allumfassend, allverzehrend. Alle Geschöpfe gehen aus ihr hervor, und gehen in sie zurük. Sie ist selbst Sonne." Von dieser wird S. 77. gesagt, dafs sie alles esse, aber auch die Welt immer aufs neue hervorbringe. Derselbe Begriff also, mit welchem das Urwesen gedacht wird, stellt sich auch wieder in der Zeit, in der Sonne dar. Die Deutung des seine Kinder verschlingenden Kronos von der Zeit hat demnach einen sehr alten Grund. Der Phönizische Kronos galt auch für den El der Hebräer, cfr. Tac. Hist. V. 2. 4. für Bel, Ilos, Sol. Servius bemerkt zu Aen. I. 646. in Phönizien heifse der Sonnengott Hel, wovon man durch das Digamma Bel gemacht habe, und zu V. 733.: Apud Assyrios Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et Sol. Bel ist soviel als Moloch. Buttmann über den Kronos, Abh. der Berl. Ak. Bd. 1814. 15. S. 178. Wie wollten wir nun zweifeln, dafs Κρονος sowohl von Κορος als κορεω, Saturnus von Saturare abzuleiten ist? Auch der Herakles selbst des Griechischen Mythus enthält mehrere hieher gehörige Züge. — Halten wir diesen Hauptbegriff fest, so tritt eben durch den Mangel desselben die grofse Differenz zwischen Kronos und Zeus sehr bestimmt hervor. Der ethische Character des Zeus ist unvereinbar mit einem so ganz noch der Sphäre der Natur anheimfallenden Begriff. Durch diesen Gegensaz constituirt sich erst vollkommen der eigentliche Begriff des Zeus. Man vgl. hiemit

Bahn Wandelnden ist, bald ein Tyrannen- und Raubschlofs. Diod. III. 60. Vgl. Abth. I. S. 23. Es liegt in Kronos, oder Buddha-Brahma dieselbe Idee, welche das spätere System nur einseitig in dem später erst eingeengten Begriff des Vischnu und Siwa, des Erhalters und Zerstörers festhielt. Ein merkwürdiges Beispiel, wie diese Idee des in der wechselnden Gestalt der Individuen sich selbst verzehrenden und erhaltenden Weltwesens in Beziehuug auf Tod und Unsterblichkeit schon in der ältesten Griechischen Mythologie sich vorfindet, haben wir Th. I. S. 272. an dem zerstükelten Pelops dargethan, dessen Zusammenhang mit Kronos uns der vereinigte Cultus beider in Olympia deutlich zeigt. Dafs der Mythus von Zagreus Dionysos den Mythus von Pelops vielfach berührt, ist von selbst klar, und in wie vielen andern Mythen von Zerstüklungen und Gräuelmalen z. B. des Thyestes, des Tereus Apollod. III. 14.), von Verjüngungskünsten, wie

I. Abth. S. 300. Zu der oben bemerkten Doppelseitigkeit der Idee des Kronos gehört auch dies, dafs er als eines der ältesten Wesen zwar ein Hauptgott war, auf der andern Seite aber doch auch nur für einen altväterischen Gott galt. Daher hatte er bei den Griechen keinen eigentlichen National- nnd Tempelcultus. Daher hielt man ihn, wie Plutarch Quaest. Rom. 34. von den Römern sagt, für einen der unterirdischen Götter, *των κατω θεων, ȣ των ανω*, coll. 11. *τον Κρονον ἡγȣνται θεον ὑπȣδαιον και χθονιον.* Er gehört in die Classe der Daemonen, oder auch der ländlichen Götter, der Faune und Satyrn. Nach Festus hiefs Faunus in den Saliarischen Liedern Saturnus. Vgl. Buttmann S. 189. Es fliefsen hier jedoch mehrere Begriffe zuzusammen. Als *θεος χθονιος* ist Kronos auch, was Hermes ist (und Tuisco als Deus terra editus Tac. Germ. c. 2.) der Erdgeist, oder der Weltgeist. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht, was Dion. Hal. I. 38 sagt, man glaube, *τον δαιμονα τȣνον ἑιναι πασης ευδαιμονιας δοτηρα και πληρωτην ανθρωποις — πασαν δε περιειληφοτα την τȣ κοσμȣ φυσιν.* Varro L. L. IV. 10. er-

sie Medea verstund, mag ein ähnlicher Sinn enthalten seyn? Aus eben diesem hier aufgestellten Gesichtspunkt bieten nun auch die oben aus Veranlassung des Apollon angeführten Symbole der Seelenwanderung und des Wechsels von Leben und Tod eine neue Seite der Betrachtung dar. Der Rabe scheint seine symbolische Bedeutung nicht blos wegen des Wechsels seiner Farbe, sondern auch deswegen zu haben, weil er die Natur des Weltwesens selbst in sich darstellt. *Ὁ κοραξ ὁ ηδη γερων*, sagt Aelian Hist. Anim. III. 43. *ὁταν μη δυνηται τρεφειν τους νεοττους, ἑαυτον αυτοις προτεινει τροφην· οἱ δε εσθιουσι τον πατερα· και την παροιμιαν εντευθεν φασι την γενεσιν λαβειν· κακου κορακος κακον ωον.* Von den Schwänen sagt Plinius Hist. N. X. 32. mutua carne vescuntur inter se. Gilt vielleicht dasselbe oder etwas ähnliches auch von den Storchen, die, wie in Hochasien, bei Hunnen und Türken, s. Ritter Erdk. Th. II. S. 653., so auch in den altpelasgischen Ländern am Kayster und in Thessalien Plin. H. N. X. 31. Plut. De Is. c. 74. sehr

klärt den Saturn für den Himmel. Dadurch nähert sich sein Begriff dem des Sancus Semo. Denn Sancus hiefs der Himmel bei den Sabinern. Ritter Vorh. S. 364. Nach Plut. Quaest. Rom. 11. 12. hatte Saturn bei den Römern den eigenthümlichen Namen Vater der Wahrheit. Man versteht dies von der Zeit, die alles an's Licht bringt. Wir möchten dabei an Abudad oder Buddha, d. h. Vater der Gerechtigkeit, s. I. Th. S. 178. und an den Beinamen Buddha's Dherma Radscha, d. h. Herr der Gerechtigkeit, denken. Auch so ist er demnach, was er in der Sage von dem goldenen Zeitalter der Gerechtigkeit ist, s. Plut. Q. R. 12. ein König der Gerechtigkeit, ein Melchisedek, wie Gen. XIV. der Freund Abrams, der Priester des höchsten Gottes. Es scheinen uns darin Erinnerungen an den Orient zu liegen, wohin wir auch noch dies rechnen, dafs seine Sichel gerade in der Phäaken-Insel Kerkyra verborgen seyn sollte. S. Buttm. S. 180. In jedem Fall ist der Begriff des Zeitgottes, welchen Buttmann ihm giebt, für ihn zu eng.

heilig gehalten wurden. Oder ist bei den Storchen an ihr regelmäſsiges Kommen und Gehen und an ihre Pietät zu denken, welche, indem sie die Jungen gegen die Alten und die Alten gegen die Jungen beweisen, ein Bild des in allen Formen sein eigenes Wesen wieder erkennenden Weltgeistes seyn kann? In jedem Fall erinnert die Pietät der Storchen an die Pietät des Wundervogels Phönix, Der Sohn behandelt mit aller Liebe den Vater, und der Vater opfert sich für den Sohn auf, ein Symbol der sich selbst verzehrenden und wieder erneuernden, stets mit sich selbst identischen Zeit und Sonne, worin sich das Wesen des Weltgeistes selbst reflectirt. Herod. II. 73. Creuzer Symb. Th. I. S. 438. Doch wird uns erst der Wolf auch der symbolischen Bedeutung des Storchen näher führen. Daſs der Wolf der symbolische Wandler zwischen Licht und Dunkel, zwischen der obern und untern Welt ist, ist uns bereits bekannt. Aber was ist denn eigentlich die Naturanschauung, die dem Symbol zum Grunde lag? Wir stellen hier vorerst folgende Stellen zusammen, die uns zugleich die symbolische Bedeutung des Wolfs weiter bestätigen. Pausanias erzählt VIII. 2. „Lykaon, der Sohn des Pelasgos, des ersten Königs von Arkadien, baute die Stadt Lykosura auf dem Lykäischen Berg, und nannte den Zeus Lykaios, und ordnete das Kampfspiel Lykaia an. Er war in Zeitgenosse des Attischen Kekrops, wie aber dieser nichts Lebendes opferte, so schlachtete Lykaon ein Kind am Altar. Sogleich aber sey er in einen Wolf verwandelt worden, und nach dem Lykaon, sagen sie, sey mehrmals ein Mensch bei dem Opfer des Lykäischen Zeus ein Wolf geworden, aber nicht das ganze Leben lang ein Wolf geblieben. Wenn er nämlich ein Wolf war, und sich des Menschenfleisches enthielt, so sey er im zehnten Jahr darauf wieder aus einem Wolf ein Mensch geworden, habe er aber davon gekostet, so sey er auf immer ein Thier geblieben.“ Wiederum

also eine Menschenfresserei, ob wir gleich hieraus noch nichts bestimmtes abnehmen können. Das Wesentliche ergibt sich uns erst, wenn wir damit verbinden, was Plinius H. N. VIII. 34. uns mittheilt: „Homines in lupos verti, rursumque restitui sibi, falsum esse, confidenter existimare debemus, aut credere omnia, quae fabulosa tot seculis comperimus. Unde tamen ista vulgo infixa sit fama in tantum, ut in maledictis versipelles (Wechselbalg) habeat, indicabitur. Evanthes inter auctores Graeciae non spretus, tradit Arcadas scribere, ex gente Anthi cujusdam sorte familiae lectum ad stagnum quoddam regionis ejus duci, vestituque in quercu suspenso transnatare, atque abire in deserta, transfigurarique in lupis, et cum ceteris ejusdem generis congregari per annos novem. Quo in tempore si homine se abstinuerit, reverti ad idem stagnum et cum transnataverit, effigiem recipere, ad pristinum habitum addito novem annorum senio. Id quoque Fabius, eandem recipere vestem. Mirum est quo procedat Graeca credulitas! (So urtheilen jezt Neuere über Herodots läppische Fabelei, wie z. B. IV. 105.!) Nullum tam impudens mendacium est, ut teste careat.“ Das Uebersezen über See und Flüsse (wovon auch in den Tibetischen, Chinesischen, Mongolischen, Hunnischen Sagen, die Schmidt Forschungen u. s. w. anführt, wiederholt die Rede ist) muſs der ältesten Naturbeobachtung an den Wölfen besonders aufgefallen seyn. Wir sehen dies auch aus einer Stelle des Eustath. ad Od. XIV. 161., die Creuzer Symb. Th. II. S. 133. für den Symbolik des Wolfs beigebracht hat. „*Πισευεται φασι τȣς λυκȣς διαβαινοντας βιαιον ποταμον ενδακοντας την κερκον των αει προηγȣμενων τȣς ἑπομενους στιχηδον διανηχεσθαι, και ȣ̓τω μη παρασυρεσθαι τῳ ποταμῳ αλλον αλλαχε, ὡς και Αιλιανος* (Hist. An. III. 6.) *ἱσορει.*“ Eustathius macht diese Bemerkung, um damit den alten Ausdruk

λυκαβας zur Bezeichnung des Jahres zu erklären. Das Iahr ist demnach, wie auch Creuzer beistimmt, eine Wolfsfurth, ein Fluſs genannt worden, weil die Tage desselben rükwärts an einander hängen, wie die Wölfe, wenn sie über einen reiſsenden Fluſs sezen. Den wahren Schlüssel aber zur Deutung dieses Symbols erhalten wir erst durch eine Bemerkung, die wir dem schon genannten Schmidt'schen Werke verdanken, daſs nämlich die Buddhaisten den Ortschilang, oder die Welt der Geburt und Wanderung mit einem stürmischen, beständig wogenden Meere vergleichen, und von dem, der die Buddhawürde erwarb, sagen, er habe das Ufer des Ortschilang-Meeres erreicht und sey für immer in Sicherheit. Diese Bezeichnung ist so gewöhnlich, daſs in den Buddhaischen Büchern alle dahin führenden Mittler und Mittel gleichniſsweise Gätulgäktschi, d. h. Hinüberführer genannt werden. Die Wolfsfurth ist demnach eigentlich nicht das gewöhnliche Jahr, sondern das groſse Weltjahr. Der See, über welchen die Wölfe sezen, ist die Welt des Geburtswechsels, der Ocean des Lebens, welchen der Mensch (wie der verschlagene, mit den Wogen ringende Odysseus) durchschwimmt. Die Wölfe, die hinüberschwimmen, sind die Menschen selbst, und wie die Wölfe einer an dem andern hängen, so ist ja auch das Menschenleben eine stete Succession der Geschlechter. Nun erst begreifen wir vollends, warum der Wolf das Symbol der Wanderung von der einen Welt in die andere ist (wie an den Füſsen der Mumien), warum es nach Plinius a. a. O. selbst in Italien Volkglaube war, der Anblik eines Wolfes sey schädlich (als Vorbedeutung des Todes), warum überhaupt der Wolf in der ältesten Völkergeschichte eine so bedeutende Rolle spielt. Nach Schmidt's Forschungen u. s. w. S. 11. 54. 61. bedeutet der Name des ersten Mongolen-Fürsten Bürtä Tschino in der Mongolischen

Sprache einen weifslichen Wolf, oder einen Wolf im Winterbalge. Eine Chinesche Tradition schreibt den Ursprung der Mongolen einer Wölfin zu (auffallende Aehnlichkeit mit der Römischen Sage von der Lupa Liv. I. 4. !). Der Name Hiognu, Hiugnu, oder Chiunnu *) enthält ebenfalls die Mongolische Benennung des Wolfs, Tschino, Tschinua ist soviel als Tschinuo, Tschinnuo. S. 63. 66. Ohne Zweifel ist aus einer ähnlichen Naturbeobachtung auch die Heiligkeit des Storchen zu erklären. Auch die Storchen sezen ja in Schaaren, wie die Wölfe, über Seee, über das Meer, sie kommen immer wieder in dasselbe Nest zurük, und scheinen als gesellige Vögel (wie auch in Asien

*) Mufs man dabei doch selbst auch an canis, κυων, Hund denken, denn der Hund ist dem Wolf sehr nahe verwandt, auch nach der Bemerkung der Aegyptier bei Diod. I. 88. Auch das Hebr. כלב stimmt mit Welf, Wolf zusammen, und wie wir schon früher I. Abth. S. 192. elf, welf, delph mit αδελφος zusammengestellt haben, so können wir kaum umhin bei κυων, Hund auch an Kind zu denken und bei Chinunnu an das Altdeutsche Chunne, Chone, Geschlecht, Verwandte, Gemahlin, Nibel. Lied, v. 422. 4520. 4992. Hängt vielleicht mit dieser alten Völkersymbolik auch noch dies zusammen, dafs, wie schon bei den Hebräern und im Grunde auch den Griechen (κυντερος), so noch jezt im Orient gerade das Wort Hund als Scheltwort oder zur Bezeichnung eines Dieners gebraucht wird, wie auch das Griechische κυων vorkommt? S. Gesenius unter כלב, Schneider unter κυων. So ändern sich auch hierin die Begriffe der Völker. Die Tibeter sind noch jezt stolz darauf, dafs ihr Urvater ein Affe gewesen ist, Schmidt Forschungen u. s. w. S. 210. mit der Bemerkung, dafs dies in den Augen der Buddhaisten ein sehr ernsthafter Gegenstand ist, theils weil die Lehre von der Seelenwanderung nur körperliche, aber keine geistige Grenzen zwischen den verschiedenen Wesengattungen kennt, theils nach ihrem Glauben auch in der Thiergeburt der Same zu künftigen höhern Geburten nach Maasgabe der dem Thiere inwohnenden Intelligenz gelegt werden kann.

Ritter Erdk. Th. II. S. 653.) in so naher Beziehung den Menschen anzusprechen. Völker hüllen sich nach der oft so räthselhaften Natursymbolik des höhern Alterthums in Thiernamen, weil der göttliche Geist, der den Menschen beseelt, in der Thierwelt ihm zur Anschauung kommt. Wie sie sich Wölfe nannten, so werden sie sich auch des Storchennamens nicht geschämt haben. Es ist gewifs nicht blofs als ein Griechischer Wortwiz anzusehen, wenn die in der Kaystrischen oder Asischen Heimath der Schwäne und Storchen selbst auch einheimischen Pelasger auch *Πελαϱγοι* genannt und mit Storchen verglichen werden, wie von Myrsilos, dem Lesbier, bei Dion. Hal. I. 28. Auf diese Identificirung der Menschen mit den Vögeln deutet auch das hin, was Plinius H. N. X. 31. sagt, die Storchen seyen in Thessalien so heilig gehalten worden, „ut capitale fuerit occidisse, eademque legibus poena, quae in homicidam." Schlangen sind die Feinde der Storchen, darum nennen auch Völker ihre Feinde so, Herod. IV. 105. (die Neurer, ein ganzes Volk, sollen wegen einer Menge von Schlangen zu den Budinen ausgewandert seyn), und die Storchen leisten den Völkern Hülfe gegen die Schlangen, Plut. De Is. c. 74. gerade so, wie einst Wölfe in Aegypten die Feinde (die Aethiopier) aus dem Lande verjagt haben sollen. Diod. I. 88. — So gewifs kann nur der Buddhaismus und der Völkerzusammenhang im Pontischen Norden als die Brüke gedacht werden, auf welcher Buddha-Apollon mit dem Wolfe aus dem fernen Orient endlich selbst nach Griechenland gekommen ist!

Unter den Symbolen Apollons scheint uns hier auch noch derjenige Vogel eine Bemerkung zu verdienen, welchen die Griechen *Κιϱκος* nannten. Nach Odyss. XV. 525. ist er der schnelle Bote des Apollon. Vgl. Il. XXII. 139. Er ist ungefähr derselbe Vogel, der sonst *ἱεϱαξ* heifst, und bei den Persern und Ägyp-

tiern ein Symbol der Gottheit war. Vgl. oben S. 18. und Diod. I. 87. III. 4. Clem. Strom. V. 7. Eus. Praep. Ev. II. 3. Der Name des Vogels wird daher geleitet, daſs er im Fluge Zirkel macht. Sollte darin nicht, ausserdem daſs dieser Vogel der schnellste und scharfsichtigste ist, der Grund liegen, warum er der Gottheit geweiht wurde? Er wäre demnach ein Symbol des Weltgeistes, von welchem in ewigem Kreislauf alles ausgeht, in welchen alles zurükgeht. Merkwürdig, daſs derselbe Vogel auch noch ein Symbol des Nordischen Odins (des Wodan-Buddha) ist. Man vgl. hierüber Hallenberg Disquis. de nom. etc. P. II. p. 366. „In scriptis Eddicis supra domicilium Odini aquila pingitur, de qua additur: et inter oculos ejus sedet accipiter.“ Wie die Alten von einer Weltseele sprachen, in demselben Sinne haben die alten Nordischen Dichter die Weltseele den Habicht Odins genannt. „Appellatur quoque animus accipiter vel corvus Odini“ werde in der Edda Snorr. P. 2. gesagt. Vgl. Rühs Erläut. über Tac. Germ. S. 332. Sollte der Habicht oder Rabe Odins nicht dasselbe bedeuten, was derselbe Vogel als Symbol des Apollon bedeutet? Es ist eine scharfsinnige Vermuthung, daſs jener Ulixes oder Odysseus, der nach Tac. Germ. c. 3. auf seiner Irrfahrt auch in das alte Germanien gekommen seyn soll, der altdeutsche Wodan oder Odin ist. Wir möchten aber diese Identität, deren Vermuthung zunächst blos die Aehnlichkeit der Namen veranlaſst zu haben scheint, schon in dem ursprünglichen Begriffe des altgriechischen Odysseus voraussezen. Hängt er denn nicht wirklich durch seinen Vater Laërtes mit den Laren und Asen zusammen, wie Tacitus von jenem Ulixes-Odin meldet? Ist denn nicht selbst der Homerische Mythus seiner Irrfahrt ein Symbol der Seelenwanderung? S. Th. I. S. 46. sq. Und in welche nahe Beziehung wird er nicht durch den Schiksalsbogen, von welchem Leben und Tod abhängt, Od. XIX. XXI. zu Apollon gesezt? Die Pfeile,

die er spannt, sind die Pfeile des Apollon, Symbole der bald angespannten, bald abgespannten Lebenskraft (gleich dem bei Tag gewobenen, bei Nacht aufgelösten Gewand der Penelope), es sind die göttlichen unfehlbaren Pfeile Vischnu's, die von selbst wieder zu dem Gotte zurükkehren, wie alles Leben in die Gottheit zurükgeht. Dies ist die wahre Erklärung des Bogens und der Geschofse Apollons. Nichts anders bedeutet der Hyperboreisch - Apollinische Pfeilfahrer Abaris. Sein Pfeil, oder er selbst, ist ein Symbol der alldurchdringenden göttlichen Geistes- und Lebenskraft. Man vgl. über das Symbol des Bogens (βιος) Creuzer Th. II. S. 194. I. S. 674. und bedenke, wie es Heraklit gebrauchte, dessen αναθυμιασις und ὁδος ανω και κατω nicht sowohl aus dem Persischen Dualismus, wie Creuzer meint, als vielmehr aus der so weit verbreiteten und Jonien ohnedies nicht fremden Indischen Weltansicht zu erklären ist*).

Wir haben Th. I. S. 273. die Vermuthung geäussert, dafs die Kampfspiele der Griechen ursprünglich Todtenfeste gewesen seyn mögen. Der Zusammenhang der Ideen und Symbole, in welchem wir uns hier befinden, erinnert uns wieder daran, da sich diese Vermuthung nicht blos historisch (durch Kronos, Herakles. Hermes εναγωνιος und seinen Sohn den Wagenlenker Myrtilos (s. Völker Mythol. S. 359.) und anderes) sondern auch symbolisch rechtfertigen läfst. Den Ueber-

*) Dieselbe Ansicht des Universums drükte Heraklit wie durch das Symbol des Bogens, so auch durch das Symbol der Leier aus, „το ἑν γαρ φησι διαφερομενον αυτο αὑτῳ ξυμφερεσθαι, ὡσπερ ἁρμονιαν τοξε τε και λυρας“ sagt Plato von Heraklit Symp. p. 397. Vgl. Abth. I. S. 315. Dazu nehme man noch, wie sinnreich auch das Nibelungenlied mit dem Videlbogen und Gigenslach des kühnen Spielmanns Volcher spielt. v. 7317. 7367. 8085.

gang aus dem Leben in den Tod haben wir schon in der Persischen Religion unter dem Bilde eines Kampfes dargestellt gefunden. Dieselbe Idee, nur auf andere Weise gewendet, lag auch diesen Todtenspielen zu Grunde. Die Rennbahn, der Circus, war ein Symbol des Kreislaufes, welchen die Seele in entgegengesezter Richtung zu durchlaufen hat, um zu ihrem Ziele wiederum zu gelangen. Wie bedeutsam ist besonders der dreimalige Umlauf, wie wir ihn schon bei Homer Il. XXIII. 13. finden: τρις περι νεκρον ευτριχας ηλασαν ιππους μυρομενοι. Bei den Römern hieſs diese Sitte decurrere. Cfr. Virg. Aen. XI. 188. Tac. Ann. II. 7. Liv. XXV. 17. So läſst Pindar, der Sänger dieser Kampfspiele, zu dreien Malen die Seele ihre Wanderung vollbringen. Wir hören sogar von Kämpfen, welche Vögel an Todtenhügeln anzustellen pflegen. Aus Aethiopien kamen alljährlich Vögel zum Todtenhügel Memnons nach Ilion, um Leichenspiele daselbst zu feiern. Dasselbe geschehe sagt Plin. X. 31. in Aethiopien circa Memnonis tumulum, und in Böotien bei Meleagers tumulus. Die Vögel sind Symbole der Seelen. Wie oft läſst nicht der Mythus Menschen in Vögel sich verwandeln! Man sehe das Weitere über die Memnons-Vögel bei Creuzer Symb. Th. I. S. 457. Was aber hier vorzüglich unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen muſs, ist die Parallele der Grabhügel Memnons mit den Grabstätten des Pontischen Nordens. Wie diese uralten colossalen Todtenhügel von den Gestaden des Pontus an weithin in den Norden sich hinziehen, so hatte auch ganz Asien seine Memnonien, und der gemeinschaftliche Berührungspunct beider ist die Troische Ebene. Denn auch hier sollte Memnon begraben seyn, wie sein Gegner Achilleus, nachdem er unter dessen gewaltigen Händen gefallen war. Also auch hier wieder das schon oft bemerkte innige Ineinandergreifen des Altägyptischen,

Altgriechischen, Altgermanischen mit deutlicher Zurükweisung auf eine gemeinschaftliche Orientalische Abkunft. Wie wir nämlich schon früher die Colosse des Memnons-Osiris mit den Buddhacolossen zusammengestellt haben, so unterscheiden sich auch durch diese Todtendenkmale die Völker des Buddhistischen Asiens nebst den Völkern des Pontisch-germanischen Nordens, des alten Hellas und des alten Aegyptens characteristisch von den Brahminischen Indiern, welche diesen Gebrauch nicht haben. S. Ritter Vorh. S. 241. sq. Kann es nun befremden, wenn wir auch das dem Buddhaismus und Brahmaismus, dem Aegyptischen und Altgriechischen Glauben gemeinsame Dogma der Seelenwanderung in den genannten Ländern da und dort wiederkehren sehen? Den wunderbaren Proconnesischen Aristeas Herod. IV. 13 — 15., den Wiedergeborenen, kennen wir bereits hinlänglich. Auch von den Isedonen, zu welchen er kam, haben wir schon bemerkt, in welchen materialistischen Gebrauch der Buddhaismus die reine Idee verwandelt hat. S. Th. I. 275. Und doch sollte auch diese rohe Menschenfresserei dieselbe Pietät seyn, die die Indische Religion als heiligste Pflicht gebot! *Παις δε πατρι τȣτο ποιεει, καταπερ οἱ Ελληνες τα γενεσια* sagt Herodot IV. 26. sehr bezeichnend. Derselbe Geschichtschreiber bemerkt von den Geten, die er das mannhafteste und gerechteste Volk in Thracien nennt, als einen characteristischen Zug den Glauben an die Unsterblichkeit. IV. 95. Sie glaubten, zu dem Dämon Zamolxis zu kommen, welcher verschwindend und wiedererscheinend, wie Aristeas, ein Symbol der Seelenwanderung ist. Er wird ein Diener des Pythagoras genannt, wie Pythagoras selbst, wie Aristeas und Epimenides, der Kreter, der nach langem Schlaf wieder Erwachte, Diener des Apollon sind, wodurch immer nur ein ideeller Zusammenhang angedeutet ist. Als die äussersten Glie-

der dieses grofsen Völkerzusammenhangs erscheinen uns endlich noch in dem fernen Westen die Celtischen Druiden, von welchen Caesar B. G. VI. 14. sagt: inprimis hoc volunt persuadere, non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant, metu mortis neglecto. Der Hauptsiz der Druiden war in Britannien. Auf einer der benachbarten Inseln, die man die Inseln der Geister und Helden nannte, sollte der schlafende Kronos (welchen die Griechen auch für den Zamolxis der Geten nehmen s. Suid.) von Briareus bewacht werden. S. Plut. De Def. orac. 18. De Fac. Lun. Diod. II. 47. Wer sollte darin nur ein Spiel des Zufalls, oder eine willkührliche Fiction erbliken wollen! Hat denn nicht auch der ihm so nahe verwandte Buddha-Herakles nach gleich langer Wanderung im äussersten Westen (in Gades, wo er eben wieder mit Kronos zusammentrifft Strab. III. p. 169.) und Norden Tac. Germ. 34. die Säulen seines Namens aufgepflanzt?

Selbst die populären Vorstellungen der Griechen erinnern uns noch vielfach an den Orient. Hermes ist der Führer der Seelen in die Unterwelt, weil Brahma der allgemeine Weltgeist ist, der die untere Welt wie die obere durchdringt. Aidoneus herrscht mit der Persephone im Reiche der Todten, wie Osiris mit der Isis, dieselben Gottheiten, die auch nach der Mysterienlehre über die Unterwelt walten, aber Aidoneus heifst auch der unterirdische Zeus, der nur dem Namen nach von dem Zeus der Oberwelt verschieden ist. Il. I. 457. IX. 457. coll. Paus. II. 24. Soph. Oed. Col. 1606. Als Erdgott und Reichthumgeber aus der Tiefe (cfr. Cic. N. D. II. 26.) wird Pluton-Hades zum Hermes, und es findet demnach auch in Beziehung auf die Unterwelt dasselbe Verhältnifs zwischen Hermes und Zeus statt, wir wir es sonst gefunden haben. Der Glaube, dafs die Seele dann erst, wenn der Leib

auf die rechte Weise bestattet sey, in den Ort ihrer Ruhe eingehen könne, stimmt ganz mit der Denkart der Aegyptier zusammen, deren Amenthes überhaupt mit dem Hades der Griechen die gröfste Aehnlichkeit hat. Dafs die Todtenopfer denselben Zusammenhang zwischen den Lebenden und Todten erhalten sollten, welchen sich der Indier dachte, haben wir schon bemerkt. Ebendahin gehört wohl auch die einst in Griechenland und Italien allgemein eingeführte Sitte, die Todten in den Häusern zu begraben. S. Creuzer Symb. Th. II. S. 853. Auch in Cyrene wohnten die Lebenden unter den Todten. S. Bökh ad Pind. Pyth. V. Expl. p. 292. Solche Züge (unter welche z. B. auch Charon der freudige Fährmann, der Lethetrank aus dem Wasser der Vergessenheit gehören) liefsen sich noch viele anführen. Die eigenthümliche Ansicht der Griechen aber über den Zustand nach dem Tode ist diese, dafs sie den Gegensaz, in welchem der Tod zum Leben steht, aus dem dem Indisch-Aegyptischen gerade entgegengesezten Gesichtspunct auffafste. Dem Indier fällt alles Positive in die jenseitige Periode seines Daseyns, der Moment des Todes ist die Geburt zum wahren Leben, dem Griechen aber ist das Diesseitige das Positive, das Jenseitige das Negative. Der Zustand nach dem Tode ist nur das erblafste, farblose Bild des zeitlichen Lebens. Kaum dämmert ein mattes Licht des Bewufstseyns in der des Leibes, ihres eigentlichen Selbsts, entblöfsten Seele. Es sind nur Schatten und Traumgebilde, *νεκυων αμενηνα καρηνα — αφραδεες — ειδωλα καμοντων.* Odyss. XI. Kein Strahl der Freude dringt in die düstern, sonnenlosen Wohnungen des Todes. Daher die Klage des Achilleus Od. XI. 488.

Nicht mir rede vom Tod ein Trostwort, edler Odysseus,
Lieber ja wollt' ich das Feld als Tagelöhner bestellen,

Einem dürftigen Mann ohn' Erb' und eigenen Wohlstand,
Als die sämmtliche Schaar der geschwundenen Todten beherrschen.

Der Hades ist der gemeinsame Versammlungsort aller, die auf Erden leben. Selbst zwischen Guten und Bösen ist im Grunde kein Unterschied. Kaum spricht sich eine schwache Ahnung eines Vergeltungszustandes in den beiden Homerischen Stellen aus Il. III. 276. XIX. 258. nach welchen diejenigen, die hier Meineide geschworen, drunten bestraft werden. Verbrecher, wie Tityos, Tantalos, Sisyphos *) werden nur außerordent-

*) Die Verbrechen und Strafen dieser drei, zu welchen auch Ixion gehört Pind. Ol. I. 97. Schol. haben etwas ganz eigenes, wie wir schon S. 5. angedeutet haben. Es sind die Menschen der ältesten Periode der Menschheit, in welcher Göttliches und Menschliches auf die Weise, wie wir I. Abth. S. 2. sq. zu bestimmen gesucht haben, im Bewußtseyn zusammenfiel. Die spätere Zeit nahm diese Identificirung des Göttlichen und Menschlichen, die nur für das Bewußtseyn gilt, oder nur eine idealistische Bedeutung hat, als einen vermessenen Uebermuth, der das Menschliche dem Göttlichen gleichsezen wollte, sich am Göttlichen vergriff, das Göttliche profanirte. Dies ist der gemeinsame Character aller jener Verbrechen, des Tityos, Tantalos, Sisyphos, Ixion, zu welchen auch noch Salmoneus zu rechnen ist, von welchem gesagt wird, daß er τῳ Διϊ εξισουσθαι θελων ελεγεν ἑαυτον ειναι Δια. Apollod. I. 9. Merkwürdig ist nun aber, wie sich in den Strafen dieser sogenannten Verbrecher eben der idealistische Begriff von dem Wesen der Seele ausdrükt, jene Strafen sind eigentlich ein Bild des religiösen Selbstbewußtseyns zu nennen, sofern dieses zwischen dem Höhern und Niedern, dem Göttlichen und Menschlichen getheilt ist, zwischen dem Unendlichen und Endlichen schwebt. Das ist die ewige Arbeit des Sisyphos, (des Klüglings s. Welker in Schwenks And. 320. Aesch. Tril. S. 550.) immer wälzt er den Stein in die Höhe, und immer stürzt er wieder hinab, die ewige Pein des Tantalos, der das Wasser immer vor sich sieht, und den brennenden Durst nie stillen kann, des Tityos, dessen immer wachsende und immer ver-

licher Weise genannt, Od. XI. 575. sq. und das selige Loos, das einzelnen Lieblingen der Götter im Elysium bereitet ist, hat wenigstens keinen ethischen Grund, wie Od. IV. 569. deutlich zeigt. Eine Verschiedenheit des Zustandes findet in der Unterwelt nur so statt, wie man sie sich auch schon auf der Erde dachte, die Idee eines ethisch bedingten Zustandes finden wir wenigstens in dem Glauben der Homerischen Welt noch nirgends.

So geringfügig ist die Griechische Vorstellung über den Zustand des Menschen nach dem Tode, und doch bietet uns auch diese, wenn wir sie in ihrem weiteren Zusammenhang auffassen, eine sehr wichtige Seite der Betrachtung dar. Der Gesichtspunct, von welchem aus sie zu beurtheilen ist, ist ganz derselbe, welchen wir bei der Lehre von der Natur des Menschen für die Griechische Ansicht hierüber festgesezt haben. Der naturphilosophischen Denkweise des Orients, nach welcher in dem zeitlichen Seyn und Leben des Menschen nur ein Abfall vom Höheren, von dem Absoluten zu erbliken ist, ist die Griechische geradezu entgegengesezt, welche von dem positiven Begriffe der Selbstständigkeit der menschlichen Natur, von der sich selbst bestimmenden Freiheit des

zehrte Leber, wie die des Prometheus, der Siz der nimmer satten Begierde ist. Auch das Wasserschöpfen der Danaiden in das leke Fafs gehört hieher. Der ewige Umschwung des Rades, an welches Ixion geheftet ist, ist ein Bild der nie rastenden immer von unten nach oben und von oben nach unten strebenden Thätigkeit der Seele. Wie deutlich ist das Wesen der Seele, sofern dieses in das Selbstbewufstseyn, in das Vorstellungs-Vermögen, zu sezen ist, durch den phantastischen Wahn, der den Tantalos, den Sisyphos, den Ixion, der nach der Wolke hascht, die Danaiden plagt, bezeichnet? Die idealistische Denkweise, misverstanden und einseitig verdreht, wird allerdings zu einem phantastischen Wahn, in welchem alles Seyn sich in eine Reihe von Vorstellungen verwandelt, die die Seele in einem ewigen Kreislauf herumtreibt.

Menschen ausgeht. Sie sezt das Positive in das eigene Ich, wie es sich in dem unmittelbaren zeitlichen Selbstbewufstseyn ausspricht, und da von diesem das Bewufstseyn des leiblichen Daseyns nicht zu trennen ist, so wird nun der Leib das eigentliche Selbst des Menschen (αυτοι Il. I. init.), woraus von selbst sich ergibt, dafs das geistige Leben in dem Grade geschwächt und verdunkelt werden mufs, in welchem das Wesen des Leibes zu einem blofsen Bilde wird. So realistisch diese Ansicht ist, so enthält sie doch den Keim, aus welchem sich der für die Ausbildung der Idee der Unsterblichkeit höchst wichtige Begriff der ethischen Freiheit und Individualität entwikelte. Der Leib ist es, durch welchen dieser Begriff hier ebenso, wie wir es schon bei der Heroën-Lehre gesehen haben, eine feste Basis seiner Consistenz erhält, von welcher aus er erst zu seiner reinern Bedeutung sich erheben kann. Eine ethische Tendenz sehen wir aber wirklich auch schon bei der Homerischen Idee von der Fortdauer der Seele, wenn wir sie der Orientalischen gegenüberstellen, darin, dafs sie keine Spur von einer Wanderung der Seele durch Thiergestalten enthält. Je mehr aber der Mensch die thierische Form als eine seines Geistes unwürdige Hülle zurükweist, desto reiner hat er sich in dem ethisch-individuellen Mittelpunct seines Bewufstseyns, dessen Identität nothwendig in einem fremden Leibe getrübt werden mufs, ergriffen. Es ist eine auffallende und nur nach unserm Ideengange erklärbare Erscheinung, dafs die Griechisch-homerischen Vorstellungen über den Zustand in der Unterwelt im Ganzen dasselbe Bild geben, welches wir auch bei den Hebräern finden. Die Mosaische Religion hat das ethische Element ungefähr auf dieselbe Weise in sich entwikelt, wie die Griechische, und mit ernster Strenge von dem Naturcharacter der Religion sich losgesagt. Ist aber

der Glaube der Homerischen Welt nur als das erste Element einer neuen Entwiklung anzusehen, so ist die Voraussezung natürlich, daſs wir auf eine den übrigen Erscheinungen der Griechischen Religionsgeschichte analoge Weise auch bei dieser Lehre eine allmählig entwikeltere Vorstellung finden werden. Die Frage, wie weit dies wirklich statt fand, führt uns auf die Frage über das Verhältniſs der Homerischen Vorstellungsweise zu der Mysterien-Lehre. Die oft aufgestellte Behauptung eines wirklichen Widerstreits beider hat nach unserer Ueberzeugung keinen Grund. Die Mysterien-Lehre kommt nach dem Obigen auf zwei Hauptsäze zurük: 1. Daſs der Tod keine Vernichtung ist, sondern ein neues Leben. 2. Daſs das neue Leben, zu welchem er führt, ein vollkommneres Leben ist, als das irdische. Der erste Saz steht ohnedies in keinem Widerspruch mit dem Homerischen Hades, in welchem die Seelen doch wenigstens als Schatten fortleben. Aber auch der zweite Saz berührt die Homerische Vorstellungs-Weise nicht unmittelbar. Diese, als die populäre, betrachtet den Zustand nach dem Tode nur als die unmittelbare Folge des Lebens auf der Erde, sie faſst nur die nächste Zukunft in das Auge, unbekümmert, was aus dem entnervten Leben der Schatten einst werden möge, während die mysteriöse, als die philosophisch gebildetere den Blik in die weite Ferne des Daseyns eröffnet. Wie sie den Tod als die lezte Stufe eines immer tiefer gehenden Falls in die Endlichkeit betrachtet, so kann sie auch den vollkommneren Zustand, zu welchem der Tod den Rükweg bahnt, nur in allmähliger Folge eintreten lassen, und der unmittelbare Uebergang dazu nach dem Tode konnte nur ein dem Homerischen Hades ähnlicher Zustand seyn. Sezen wir dieses voraus, so können wir uns die Erhebung über den Homerischen Hades, der den religiösen Glauben der folgenden Zeit gewiſs

ebenso wenig befriedigen konnte, als die sinnlich-mythische Gestalt der Homerischen Götter, nur als einen Fortgang zu der in den Mysterien enthaltenen Vorstellungsweise denken. Das Verhältnifs des Exoterischen und Esoterischen, des Populären und Mysteriösen ist auch hier nicht als eine gegenseitige Ausschliefsung, sondern als die Ergänzung des einen durch das andere, als eine Einkehrung vom Äussern in das Innere aufzufassen. Enthält doch selbst die Homerische Poësie einige hellere Puncte, die die düstern Schatten des Hades zu zerstreuen scheinen und den populären Glauben an den edleren der Mysterien anknüpfen. Als Beispiele dafür nennen wir hier blos den Odysseus, der endlich nach jener langen Wanderung, an deren symbolischem Sinne nach unserer Ueberzeugung nicht zu zweifeln ist, zum lieben Lande der Väter gelangt, und den Herakles, dessen Schattenbild zwar im Hades ist, dessen besseres Selbst aber im Kreis der Olympischen Götter ewiger Jugend sich freut. Wie könnte denn der Heros ein Vorbild für das menschliche Streben seyn, wenn nicht dasselbe Ziel auch für den Menschen bestimmt wäre? Auf der andern Seite ist aber auch die eigenthümliche Wendung, die die Orientalische Lehre in den Griechischen Mysterien erhalten hat, als eine Wirkung des ethischen Princips anzusehen, das sich in dem populär-mythischen Glauben der Griechen entwikelt hat. Die Quelle, aus welcher die religiösen Anschauungen und Ueberzeugungen geschöpft werden, ist zwar auch nach den Mysterien die Symbolik der Natur, aber es ist doch nur die Natur, wie sie im Grofsen sich darstellt, und nicht wie sie in einzelnen Thiergestalten sich offenbart. Eine solche Metempsychose, welche die menschliche Individualität mit der thierischen vermengt und identificirt, ist der eigentlich Hellenischen Religionslehre stets fremd gewesen, und ebensowenig hat sie

eine solche Vereinigung mit der Gottheit gelehrt, durch welche, wie der Indier glaubte, das menschliche Ich von dem unendlichen Abgrund des Einen Urwesens verschlungen wird. Das Ethisch-Persönliche, der menschlich individuelle Charakter ist, wie in den übrigen Lehren, so auch in dieser der Mittelpunct, welchen die Griechische Religionslehre mit aller Innigkeit festhält. Wie sich dieser Begriff in Hinsicht der Lehre von der Unsterblichkeit von dem Homerischen Standpunct aus deutlicher entwikelt hat, davon gibt uns den gröfsten Beweis die entschiedenere und bestimmtere Verbindung der Idee eines Vergeltungs-Zustandes mit der Vorstellung von der Fortdauer nach dem Tode. Da wurde nun aus jenem Minos, der bei Homer nur das auf Erden geübte Amt auch in der Unterwelt noch fortsezt, und nur über die Streitigkeiten der Todten entscheidet, ein Richter, der der Seele des Menschen, je nachdem er auf der Erde gelebt hat, nach gerechtem Maasstabe ihr Loos in der andern Welt zutheilt. Es wurden als Richter der Todten die edlen Söhne des Zeus aufgestellt, Minos, Rhadamanthys und Aeakos, welche nach Platon. Gorg. p. 165. Ed. Bekk. Gericht halten auf der Wiese am Kreuzwege, wo die beiden Wege abgehen, der eine nach der Insel der Seligen, der andere nach dem Tartaros *). Nach Pindar Ol. II. 136. ist es Rhada-

*) Der Mythus scheint, obwohl in Platonischer Form, doch einige bedeutsame Winke über die Ausbildung der Idee eines Vergeltungszustandes zu enthalten. Es wird nemlich gesagt: Es sey ein göttliches Gesez, dafs der Mensch, der fromm nnd gerecht gelebt, in die Inseln der Seligen wandere, der Ungerechte aber und Gottlose in den Tartaros verstofsen würde. Früher nun haben Lebende über Lebende gerichtet, an dem Tage, da jemand sterben sollte. Da geschah es, dafs sowohl in die Inseln der Seligen, als in den Tartaros Unverdiente kamen, da der Lebende mit den Vorzügen seines Leibs die Gebrechen der Seele verhüllend, das

manthys insbesondere, welchen als Beisizer mit geradem Rathschlag Vater Kronos sich erkohr, er der Rhea Ehegemahl, die mit ihm auf dem höchsten Throne sizt. Derselbe ethisch-religiöse Dichter kann uns überhaupt den besten Begriff davon geben, welche reinere Bedeutung der Idee eines Vergeltungszustandes auch in ihrer mythischen Gestalt in dem Glauben der edleren Gemüther gegeben wurde. Reichthum mit Tugend vereint nennt er Ol. II. 96. den leuchtenden Stern, den wahrsten Ruhm des Mannes. Wer diesen besizt, der weiſs seine Zukunft, daſs der hier gottlose Sinn nach dem Tode sogleich seine Strafe büſst, daſs was hier in dem Reiche des Zeus frevelhaftes begangen wird, unter der Erde Einer richtet (man übersehe hier nicht das emphatische τις), der mit unerbitterlicher Nothwendigkeit seinen Spruch verkündet. Die Bewährten aber gelangen auf dem Wege des Zeus (der in jedem Fall zugleich auch der Weg der Gerechtigkeit ist cf. Interpr.) zu des Kronos Burg. Gleichen Inhalts sind die schönen Fragmente, die sich aus den Klagliedern des Dichters erhalten haben, und ebenfalls beurkunden, wie tief sich der Gedanke an den jenseitigen Zustand seinem frommen Gemüthe eingeprägt hat. Man vgl. z. B. Fragm. 67. Ed. Bökh.

Es ziehn unter dem Himmel über die Erde unstät umher
Die Geister der Frevler in blutiger Qual, gebeugt
Von des Ungemachs festem Joch;
Aber im Himmel wohnend erhöhn die Frommen
Den groſsen Seligen, des Danks Lieder singend. (Thiersch.)

Was Pindar in strengerem Ernste ausspricht, ver-

sinnliche Auge und Ohr des Richters blendete. Da beschloſs Zeus, daſs der Sterbliche nicht mehr seinen Tod vorherwissen, und nur der Todte, vom Sinnlichen Gereinigte, über den Todten, die nakte Seele, richten sollte.

nehmen wir in milderem Tone aus Sophokles. Den Grundgedanken der ethischen Ansicht über den Zustand nach dem Tode, dafs die Hinsicht auf das künftige Leben die Handlungen des gegenwärtigen bestimmen müsse, enthält ebenso tiefgedacht als tiefgefühlt folgende Stelle, in welcher Antigone den Entschlufs ihrer That so ausdrükt:

Καλον μοι τȣτο ποιȣσῃ θανειν·
Φιλη μετ' αυτȣ κεισομαι, φιλȣ μετα,
Οσια πανȣργησασ'· επει πλειων χρονος,
Ον δει μ' αρεσκειν των ενθαδε·
Εκει γαρ αει κεισομαι· σοι δ' ει δοκει,
Τα των θεων εντιμ' ατιμησασ' εχε. v. 72 — 77.

Man vgl. damit die Stelle v. 898. in welcher die Wiedervereinigung mit Vater, Mutter und Bruder mit aller Innigkeit einer sehnsüchtigen Liebe ausgesprochen ist, welche dort wieder zu finden hofft, was sie hier verloren hat, eine Stelle, welche uns, wie jene, einen um so tieferen Blik in das glaubensvolle Gemüth des edelsten aller Dichter werfen läfst, je mehr wir sie in dem tiefen Geiste seiner Antigone aufzufassen wissen.

Mag aber auch auf diese und ähnliche Weise in den bessern und ahnungsvolleren Gemüthern der Glaube an eine andere Welt sich geläutert haben, es blieb demungeachtet immer im Hintergrund jener düstere schauervolle Hades, in welchem nur ein matter Schein des Lebens fortdämmern konnte. Dafs diefs nicht anders zu erwarten ist, ergibt sich uns sogleich aus dem noch kurz anzudeutendeu Verhältnifs der Naturreligion zum Christenthum in der Lehre über den Zustand nach dem Tode. Nur wenn, wie dies im Christenthum ist, das religiöse Bewufstseyn von der reinen Idee der ethischen Bestimmung des Men-

schen so durchdrungen ist, dafs der Geist des Menschen als eine ins Unendliche sich entwikelnde ethische Kraft gesezt werden müfs, nur bei dieser Ansicht wird der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode nicht blofs ein unbestimmtes Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, zwischen einem Zustande der Vernichtung und einem vollkommneren Leben seyn, sondern zur wahren Idee der Unsterblichkeit und Seligkeit sich erheben. Unter dieser Idee mufste demnach der Glaube der Griechischen Religion in dem Grade bleiben, in welchem sich die Idee des Ethischen in derselben noch nicht rein ausgebildet hat. Dieselbe Idee ist es, welche die christliche Lehre von der Unsterblichkeit ebenso bestimmt auch von der Orientalischen unterscheidet. Diese betrachtet zwar ganz anders als die Griechische den Tod als den Uebergang zu einer höheren Stufe des Lebens, aber nach der Indischen Lehre wenigstens, in welcher sich uns der Character der Naturreligion am reinsten darstellt, ist die höchste Lebenstufe zugleich auch ein Verschwinden des persönlich individuellen Bewufstseyns in der göttlichen Einheit und Allheit. Alles individuelle Menschenleben ist nur insofern ein Leben zu nennen, sofern es mit dem allgemeinen Naturleben Eins ist. Dieser die menschliche Ichheit mit der göttlichen Intelligenz und der allgemeinen Weltseele identificirende Idealismus hat zwar allerdings seine speculative Wahrheit, aber auf dem ethischen Standpunct kann der Begriff der persönlichen Individualität nicht aufgegeben werden, wenn wir nicht zugleich auch den Begriff eines ethisch sich selbst bestimmenden Wesens fallen lassen wollen. Ebensowenig kann dieser Begriff mit dem Glauben an eine Wanderung der Seelen durch verschiedene Thiergestalten bestehen. Es verhält sich mit dem Begriffe der Unsterblichkeit auf dieselbe

Weise wie mit dem Begriffe der Gottheit. So wenig der ethische Begriff der Gottheit in seiner Reinheit aufgefaſst ist, so lange noch die Thierwelt die Symbole des Göttlichen leiht, ebensowenig hat der Mensch die Würde seiner ethischen Bestimmung erkannt, wenn er sein Selbstbewuſstseyn mit dem Thierbewuſstseyn identificiren kann. Je entschiedener nun das Christenthum seine ethische Tendenz verfolgt, um so entschiedener muſs ihm jede Form der Fortdauer nach dem Tode widerstreben, bei welcher der unveräuſserliche Character der Identität des individuellen Selbstbewuſstseyns auf irgend eine Weise mehr oder minder aufgehoben wird. Die ethischen Grundbegriffe der Sünde und Gnade mit allen damit zusammenhängenden Lehren erfüllen jedes christliche Leben und jedes christliche Bewuſstseyn mit einem so individuell bestimmten Inhalt, daſs die Idee der Individualität und Persönlichkeit mit dem innersten Geiste des Christenthums aufs wesentlichste zusammenhängt. Er bedarf dies keiner weitern Ausführung, wir bemerken nur noch, daſs sich diese ethische Tendenz auch in den besondern Lehrbestimmungen ausdrükt, welche das Christenthum mit der Lehre von der Unsterblichkeit verbindet. Es ist bereits angedeutet, daſs die Idee der Auferstehung des Leibes philosophisch nur aus dem Streben, die Identität der Persönlichkeit festzuhalten, begriffen werden kann, und es darf gewiſs nicht als eine zufällige Erscheinung angesehen werden, daſs das Christenthum gerade auch in dieser Idee *), wie in einigen

*) Daſs mit dieser Idee auch die christliche Bestattungsweise zusammenhängt, ist klar. Der gerade Gegensaz ist auch hierin die Indische Sitte, die Todten zu verbrennen, und die Asche in das Wasser des Ganges zu zerstreuen, entsprechend dem Glauben, daſs jedes einzelne Leben einst wieder

verwandten, mit dem durch seinen ethischen Character so ausgezeichneten Altpersischen System übereinstimmt, ja vermittelst des Judenthums sogar historisch zusammenhängt. Mit demselben System nimmt das Christenthum eine strenge Scheidung der Guten und Bösen in dem andern Leben an, und wenn es noch weiter gehend sogar eine ewige Dauer derselben zu lehren scheint, so ist dies, wenn auch nicht als dogmatische Behauptung, doch wenigstens als eine aus dem ethischen Geiste des Systems sehr natürlich herausgebildete Vorstellung anzusehen. Dies ist ja eben der Character einer ethischen Individualität, dafs sie in strenger Abgeschlossenheit alles Fremdartige von sich absondert. Mag aber auch in anderer Hinsicht die rein negative Natur des Bösen auch im Christenthum die Voraussezung eines endlichen Aufhörens jener Scheidung in sich schliefsen, so bleibt doch immerhin die christliche Wiederbringung aller Dinge auch so weit entfernt von jener Indischen Idee einer völligen Aufhebung aller menschlichen Individualität

in das All der Natur sich auflöse und verliere. Mit Recht wurde daher bei der Einführung des Christenthums die Verbrennung der Todten als ein characteristisch heidnischer Gebrauch angesehen. „Si quis corpus defuncti hominis secundum ritum paganorum flamma consumi fecerit, et ossa ejus ad cinerem redegerit, capite punietur." Carol. M. Capitul. in Monum. Paderborn. p. 302. Den Uebergang macht hier die Griechische und Römische aber auch Germanische und Nordische Sitte, die Asche wenigstens des verbrannten Leibes in Urnen abgesondert im Schoose der Mutter Erde aufzubewahren. Der Bactrisch-persische Gebrauch, die Todten durch Hunde und Raubthiere auffressen zu lassen, hängt wohl ursprünglich auch mit dem Indischen Glauben zusammen, doch wurden auch bei den Persern die Gebeine der Todten in Gräbern aufbewahrt, Rhode Zends. S. 439. und von Wichtigkeit ist hiebei, dafs der Ormuzdiener seinen Glauben an die Auferstehung auf die Allmacht Gottes gründete.

in dem absolut Einen Wesen der Gottheit. Vielmehr ist zwar Gott Alles in Allem, aber nur durch Christus, und wie Christus der ewige Mittler, die ewige Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist, so ist auch das mit der Gottheit geeinigte menschliche Selbstbewufstseyn doch immer zugleich ein individuell geschiedenes, nie zu völliger Identität mit der göttlichen Allheit sich ausgleichendes.

So sind zwar beide Systeme, das Orientalische und das Christliche, zwischen welchen das Griechische und das Jüdische nur den vermittelnden Uebergang bilden, von derselben Idee des Absoluten durchdrungen, aber was jenem nur rükwärts ligt, ligt diesem nur vorwärts, was jenem ein einstiges Natur-Seyn ist, ist diesem nur ein einstiges ethisches Werden. Das ist der grofse Gegensaz zwischen Seyn und Werden, zwischen Natur und Freiheit, in welchem der *κυκλος αναγκης* sich bewegt, vermöge dessen alles geistige Leben, das kosmische wie das individuelle, nur als eine von der Einheit des Natur-Seyns ausgehende nach ethischer Individualität fortstrebende, und das ethisch-individuell Gesonderte an die göttliche Allheit wiederum anknüpfende Entwiklung begriffen werden kann. Das ist das grofse im göttlichen Geiste gedichtete Epos der Weltgeschichte, in dessen einer Seite, gleichsam der Ilias, die selbstische Ichheit, froh im Gefühle der Freiheit und des eigenen Lebens, heraustrebt und um das Scheinbild vor Troia kämpft, während sie in dessen anderer Seite, gleichsam der Odyssee, den Blik ahnungsvoll in das innere Bewufstseyn zurükwendet, und vielfach versucht und geprüft die Heimkehr sucht zum lieben Lande der Väter. Christus aber ist der Wendepunct und die Mitte der Zeiten.

Register.

In demselben wurde ausgelassen, was aus der Inhaltsanzeige erhellt. II. 1 u. 2. bedeutet des 2ten Theiles 1ste und 2te Abtheilung.

A, α, א, seine Entstehung. I., 76.
Abels Tod, II. 1. 386.
Ἄβιοι, Volk, II. 1. 11.
Aboriginer, etym., II. 1. 231. Anm.
Abraham, seine Aehnlichkeit mit Brahma. I. 319. und Anm. mit sieben Pfeilen II. 1. 312.
Abudad, der Name. I. 178. Anm.
Achaia, II. 1. 256.
Achaier, ihr Name, I. 268.
Achilleus, der unverwundbare, II. 1. 385 f.
Aegide, die, ihre Bedeutung, II. 1. 96., ihr Name, 97.
Aegypten, sein Zusammenhang mit Indien. I. 225 ff. mit Persien 228. ff. seine ältesten Benennungen 234. f., etym. 235. Anm., ermangelt einer Nationalpoesie 285., seine Religionsgeschichte 331., seine Wichtigkeit in Beziehung auf Religion 333. Anm.
Aepfel der Hesperiden, II. 2. 96.
Aeschylus, I. 399. Prometheus II. 337. ff., 399. ff.
Adler, der, II. 2. 20.
Adonis, der phönicische, II. 1. 56., zu Byblos 2., 176. f.
Adrastea, II. 1. 278. f.
ἀγαλμα διαπετες I. 168.
Agenor, Bedeutung seines Namens, I. 263. Anm. **).
ἀγκυλομητης, erkl. II. 1, 299.
Agrarische Cultur in Aegypten und Persien I. 229. ff.
ארב, II. 1. 249. Anm.
Αἶα, welches Land? — I. 254. f.

Aiakos. II. 2. 448.
Aiasblume I. 124.
Aidoneus, der unterirdische Zeus, II. 2. 441.
αινος, I. 78.
αισα, II. 1. 327.
Αισοι, Götter, I. 272.
ἀκιναχης, II. 1. 123.
Albion, II. 1. 257.
אלהים, II. 1. 4. 6. 80.
Allegorie, Deutung des Namens derselben, I. 81.
Amazonen, I. 242. Anm. ihr Verhältniſs zu den Danaiden, 277. f., etym., II., 1. 63., im Gefolge der Artemis 215.
ambages, I. 26. f.
Ammonium, Meroë, Thebä, II. 2. 123.
amo, II. 1. 249. Anm.
Amphictyonenbund, sein Verhältniſs zum Orakel zu Delphi. II. 2. 45. f.
Amphion. I. 194.
— an, ηνος, enus, unus etc., die Endungen, II. 1. 3.
Anahid, II. 2. 215.
Anaitis, II. 1. 60.
Anakes, Name der Dioskuren, II. 1. 79. f.
Anaxagoras, Naturphilosoph, I. 344.
Andromeda, die Aethiopische, II. 2. 82.
ἀνηρ, seine Zusammensezung, II. 1. 4.
Anka, der Vogel, II. 2. 19. f.
ανθεω, I. 20. Anm.
Aphrodite, ihr Name, I. 289., etym., II., 1. 129., Mondsgottheit 259.
Απια, II. 249. Anm.
Apis, der Stier, I. 189. II. 1. 35.
Apollo, der hyperboreische, II. 1. 179. 194. f. s. Symbole 194., s. Verhältniſs zu Budda. 180. 199. Der Athenische, 181. f. Der Amykläer, 182. 185., s. Name, 184. 204. Καρνειος, 186. φοιβος, 188. Arzt, 188. 202. σμινθευς, 189. Heerdegott, 189. σαυροκτονος, 190. f. δελφινιος, 191. Helios, der griechische Apollo, 192. f. s. Verhältniſs zu Hermes, 199. f. s. Lorbeer, 203. πατρῶος, 205. gegenüber von Dionysos, 338. ist Krischna. II., 1., 325. Gott der prophetischen Begeisterung, 2., 35. λοξιας 53. Gott der Musik und Poesie, 129. begräbt den zerfleischten Leib der Titanen, 189.
April, etym., II. 1. 129.
Ar, Er, Art, II. 1. 120.

Ares, etym., II. 1. 120. f.
ἀργειφοντης, I. 193. f.
Argha, Opfergefäfs, II. 2. 287.
Argonautenfahrt, I. 250. ff.
Argos, Ableitung des Namens, I. 193., unter ägyptischem Einfluſs, 258. ff.
Argos, Hund, II. 2. 401. Anm.
Aristäus, I. 244. Anm., 245., II. 1. 180., 2. 129. 440.
Arsaciden, ihr Einfluſs auf Umänderungen der Religion, I. 330.
art, die Sylbe, II. 1. 63.
αρταιοι, II. 2. 259.
Artaxerxes, des Darius Sohn, I. 330.
Artemis, die ephesische, I. 213. 215., taurische, 213. f. ὀρθωσια, 214. f., die hyperb. delische. 215., Eileithyia, 218 f., die persische, II. 1. 61., ephesische, 62. f. Mondsgottheit, 289.
Asen, die nordischen, I. 271. f., etym., II. 1. 5.
Asia, sein Name, I. 272.
Asische Wiese, II. 2. 420. f.
Asklepios, Gott der Arzneikunde, II. 2. 129.
Asphodelos Wiese, die, II. 2. 418.
Astarte, II. 1. 58.
Αθαρα, II. 1. 58.
Athor, die, II. 1. 43.
Athene, Ογκα, II. 1. 152. 159. Die attische, 153. πολιας, das. u. 175., troische, 154., in Libyen, 155.; etymol. 157. f., ασια, 158., τριτογενεια, 159., κορια, 160., ἱππια, 161., γλαυκωπις, 165. Göttin des Streits, 168. f. Ihre Geburt, 173. f. προνοια, 174. Ihr Verhältniſs zu σοφια u. λογος des A. u. N. T. 175. Burggöttin, 176. f. Heilgöttin, 177., ähnlich mit Bhavani. II. 1. 251. Göttin des Oelbaums, 2. 118. Apaturia, 135. Anm.
Atlas, seine prophetische Kraft, II. 2. 36.
Atropos, II. 1. 328.
Attis, II. 1. 62. u. Cybele. 2. 177.
Auferstehung der Todten, II. 2. 402. ff.
Augurien, II. 2. 18.
Auspicien, II. 2. 18.
Auxesia und Damia, II. 2. 337. 342.
Avatar, die, II. 2. 61.
Αξιερος, Αξιοκερσα, Αξιοκερσος, II. 1. 84. ff., 281., 2. 344. 316.

Bacchiker, II. 2. 255.
βακχη, II. 2. 139.
Balder, der nordische, II. 1. 387.
Ball, σφαιρα, II. 2. 183.
Battus, der Stifter von Cyrene, 1. 244. Anm.
Baum der Erkenntnifs, Gen. 3., II. 2. 236. Anm.
Becher-Symbol, II. 2. 194.
Berge, heilige, I. 169.
Bestattungsweise, die verschiedene, II. 2. 452. Anm.
Beten, woher das Wort? 1., 325.
Blindheit der Dichter, II. 1. 166. Anm.
Blümner, über die Schiksalsidee, II. 1. 404.
Blumenlesen, das, II. 2. 211.
Blutrache, II. 2. 40. Anm.
Böotien, woher sein Name? — I. 286. Anm.
Boreas, II. 1. 181.
Brahma, von Buddha, nicht sehr verschieden, I. 319.
βρετας, I. 168.
Brunhild im Nibelungenlied, II. 1. 285.
Bubastis, die, II. 1. 42.
Buchstabenschrift, ihre Entstehung. I. 76.
Budda, sein Name. I. 178. Anm., II. 1. 10.
Buddhaismus, ob es eine frühere Form desselben gab? — 1. 314. f.
βȣκολειν, II. 2. 113.
βȣ͂ς, was es bedeute. I. 179. Anm.
Buttmann, über den Mythus des Herakles, II. 2. 98ff.
Chasdim, Chaldäer, I.3 20. Anm. 381. f.
Chaos, das, II. 1. 286. 296.
Chariten, die, II. 1. 321 ff., ihre Zahl, 322., in Orchomenos, 323., historischer Zusammenhang mit den Chariten und Musen. 324.
Chemmis, Name einer ägyptischen Stadt und Insel, I., 235. II. 1. 255. Anm.
Χημια, Name Aegyptens, I. 234. f.
Chersonnese, die, II. 1. 256.
Chiser, der Persische, II. 114., arabische, 127.
χρᾳν, χρησθαι, II., 2. 52. f.
Christenthum, sein Gegensaz gegen Naturreligion. I. 211. und Anm.
Christus, sein Leben und Tod, II.. 2., 224., Auferstehung 225.
Cecrops, die Sage von, I. 260. ff.
Ceres, etym., II. 1. 112. f.
Cic. d. Nat. Deor. III. 22., die Lesart Dia. II. 1. 90. f.
Comes Natalis, Mythologie dess. I. 110.

corpus, etym. II. 1. 368. Anm.
Creta, Uebergangspunct der relig. Cultur, 1. 264.
Creuzer, Symbolik und Mythologie, I. 73. f. II. 1. 85. 289. 2. 98. 239. 257. ff. 352.
Cybele, die phrygische, II. 1. 62.
Cyklopen, Ableitung ihres Namens, I. 192., was sie sind, II. 1. 107.
Cyklopische Städte, I. 192.

Dactylen, die idäischen, II. 1. 71.
Dänen, die, 1. 277.
δαιμων, etym. II. 1. 5. f. 2. 274.. bei den Kirchenvätern, 276. Anm.
Damia und Auxesia, II. 1. 117.
Danaer, ihr Name I. 276.
Danaus, die Sage von, I. 258. ff., seine Abkunft, II. 1. 255.
Danaiden, Mythus von den, I. 277. II. 1. 156. 2. 335.
Dea Bona, ihre Feier, II. 2. 380. f.
Delos, II. 1. 256.
Delphische Orakel, die, II. 1. 184. 2. 37. f. 45. f.
Demeter, hieſs auch Achaia, II. 2. 365. f. Europa, 369. Anm. ελλωτις, daselbst, ist die Natur, 373. σωτειρα, 374. Die arcadische, 345. etym. 1. 112.
Demophon, s. Feuerläuterung, II. 386.
Deo, Name der Demeter. II. 1. 113.
Derketo, II. 1. 58.
Deukalion und Pyrrha, II. 1. 368.
devotio, II. 2. 294.
διακτορος, etym., II. 1. 144. ff.
Diana, Phosphora, II. 2. 215.
διαπλεκειν τον βιον, II. 1. 330.
Dionysos, I. 338. II. 1. 244. II. 2. 77. 104 ff. hat das Stiersymbol, 107. Verhältniſs zu Osiris und Mithras. 110. f. δενδρίτης, 116. etym., 117. f. s. Verbindung mit Indien, 119. f. dem Libyschen Ammon, 121. f. ist der indische Siva, 126. f. Gott des Weins, 129. αιολομορφος, 133. λυαιος, λυσιος, 137. f. Gottheit der Untewelt, II. 2. 346. seine Leiden dramatisch gefeiert, 322.
Dionysos-Zagreus, II. 2. 178. etym., 186.
Dioskuren, die, II, 1. 76. f.
Dorier, I. 168. etym., 278. II. 1. 206.
Dodona am Olymp, I. 246., seine Priester streiten gegen die Neuerungssucht der Dichter, 341.
Drachenzähne, die, des Cadmus, I. 252. ff.
Drama, Entstehung desselben, II. 2. 322. f.
Dreiek, seine Bedeutung, II. 1. 52.

Dreizak, des Poseidon, II. 1. 111.
Dreifuſs, der, II. 2. 194.
Druiden, die, II. 2. 441.

Ecbatana, I. 181.
Eiche, dem Zeus heilig, II. 1. 95.
Eidechse, die, in Beziehung auf Apollo, II. 1, 190. f.
Einbalsamirung, II. 2. 412. ff.
Eiland, Bedeutung, II. 1. 254. f.
Eileithyia, die gute Spinnerin, II. 1. 331.
El, II. 1. 2.
Elemente, die, Symbole, I. 170.
Eleusinien, die, II. 2. 327.
Ελευθυια ihr Name, I. 289.
Elis, Ilion, II. 2. 91. Anm.
Elysium, II. 2. 418.
Emanations-Theorie, I. 385. Anm. 205.
Enakim, die, II. 1. 80. ff.
— ene, ane, Adjectivendung, II. 1. 367. Anm.
Epaminondas, II. 2. 379.
Epaphos, Ableitung des Namens, I. 258. Anm.
Epheu, der, II. 2. 111.
επικλωθειν, II. 1. 329.
Er, ir, das Pronomen, II. 1. 3.
Erde, die, Symbol, I. 170.
Erdgürtel, die sieben, I. 190.
Erebos, der, II. 1. 296.
Ηρικεπαιος, etym., II. 1. 279.
Erkennen und zeugen. II. 1. 54.
Ermanen, Germanen, II. 1. 4. 6.
ἐρω, etym., II. 1. 6.
Eros, als kosmogonisches Wesen, II. 1. 280. f., 287. 296.
Ερως, etym., II. 2. 242.
Esche, die groſse, II. 1. 333. f.
Esel, der, II., 145.
Etymologien der Griechen haben keinen groſsen Werth, I. 290.
Eubuleus, II. 2. 347.
Euhemerus, Geschichtschreiber, I. 364. ff., seine Ansicht von den Göttern, II. 2. 350. ff.
Euripides, I. 351.
Europa, geograph. Bedeutung d. Namens, II. 2. 369. Anm.

Fakelfest, das, in Athen, II. 1. 369. ff.
Fatalismus, der, II. 1. 308.
Fervers, ihre Bedeutung, II. 1. 24. 273.

Fetischismus, wie er sich von Polytheismus unterscheidet, I. 117. 168., nicht die erste Religionsform, 303., eine Verdunklung des reineren rel. Bewufstseyns, 306.
Feuer, das, Symbol, I. 271.
Feuerdienst, persischer, I. 323.
Feuersäule, die. II. 1. 7.
Fisch- und Schlangen-Männer, ihr Vorbild ist der erste Avatar des Vischnu, II. 1. 253.
Fischwesen, I. 11.
Fluth, Sagen von der grofsen Fluth, II. 1. 263 f.
Freiheit, die, orientalische Ansicht. II. 1. 415., griechische, 416 f.

Gaia, hängt mit der indischen Maia zusammen, II. 1. 257., kosmogon. 287. 290.
Genesis, ihre Erzählung von der uranfänglichen göttlichen Offenbarung, I. 307.
Genien, die römischen, II, 2. 275.
Germanen, I. 229 f. II. 1. 4. 2. 316.
Germanus, etym., II. 1. 6.
Geryon, II. 2. 95.
Gestirne als Himmelsheerde, I. 186. f., ihr Einflufs, II. 1. 308. f.
Geten, die, II. 2. 440.
Götterstimmen, II. 2. 15.
Gorgo, etym., II. 165.
Gothen, etym., II. 1. 10.
Gott, das Wort, II. 1. 10.
Γραικοι, II. 1. 70. Anm.
Granat-Apfel, s. Bedeutung, II. 2. 347. Anm.

Habicht, der, II. 2. 19. f.
Hades, II. 2. 346.
Hahn, der, schaut bei den Persern den Leichnam an, II. 2. 401. Anm.
Hammer, der, Symbol des Mithras, II. 2. 73.
Hammer, J. von, I. 239. II. 2. 82.
Haupthaar, Symbol der Sonnengötter, II. 1. 187.
Heiden, Volk, etym., II. 1. 83.
Hekatonchiren, die, II. 1. 292. f.
Helena, ihr Verhältnifs zur ind. Maia, II. 1. 261.
Ἕλληνες, etym., II. 1. 5.
Hephaistos, I. 228., als kosmog. Wesen, II. I. 281. f. bearbeitet die Metalle, 2. 129.
Herakliden, die, II. 1. 11.

Herakles, II. 2. 77. 84. ff. Identisch mit Hermes 85. f. etym., I. 289. II. 2. 86. f. s. Keule, 89. f. befördert den Akerbau, 129. Der ägyptische, II. 1. 33. phönizische, 55. Der lydisch-sardische, 63. ὄγμιος, sein Verhältnifs zu Merkur, 148. Zeitengott, 278., sein Flammentod, 2. 269. f.
Ἥρη, etym., II. 1. 103. τελεια, pronuba 105.
Hermes, in Aegypten, I. 333., II. 1. 42. ff. im Allgemeinen, II. 1. 4. 7. 17. Der griechische und germanische, 149. ἐναγωνιος, das. Anm. ist Brahma 2. 9. Führer der Seelen in die Unterwelt, 441.
Hermes-Stab, s. Bedeutung, II. 1. 136. ff.
Herodot, I. 163., Mythus von Arganthonius, I. 29. f. 43. I. 24., von Arion, I. 31. I. 84., von dem König Meles, 1. 33. f., von Schlangen in Sardes, I. 78. I. 69., sein Zeugnifs von Aegyptens Einflufs auf griechische Götter-Lehre, 256. ff. erklärt II. 1. 39. 140. 213.
Hertha, Insel, II. 1. 257.
Ἱεραξ, etym., II. 2. 20.
Hierophant, der, in Eleusis, II. 2. 304.
Hirschkuh, die, der Artemis heilig, II. 1. 221.
Hirt, über d. Mythus von Amor u. Psyche, II. 2. 232. ff.
Homer, seine Ilias, I. 43 ff. Odyssee I. 46. Erklärung von Hom. Il. 8, 18. — I. 32. f. 3. init. — II. 1. 84. 16, 233. — I. 246. Odyss. 8, 266. — I. 1. 262 f.
Horen, ihre Namen, II. 1. 321., ihr histor. Zusammenhang mit den Chariten, II. 1. 324.
Hund, schaut bei den Persern den Leichnam an, II. 2. 401. Anm.
Hundsstern, II. 2. 401. Anm.
Hyaden, die, II. 2. 105.
Hyakinthos, II. 1. 185.
Hylas, II. 2. 269. Anm.

Iacchos, II. 2. 346. 348. 326.
Jah, Jova, Jovis, Juno, Janus, II. 1. 5.
Janus, II. 1. 223 ff.
Jason, Bedeutung des Namens, I. 254.
Jason, Jasion, Jasios, II. 1. 114.
Jehova, etym., II. 1. 261. Anm.
Inachus, Ableitung des Namens, I. 258. Anm.
Indien, sein Zusammenhang mit Aegypten, I. 225 f.
Inseln der Seligen, II. 2. 417. f.
Jo, ihre Verwandtschaft mit der Maia, II. 1. 160., ihr Name 261.

Jones, William, und seine Nachfolger, I. 237.
Jonier, ihr Name, II. 1. 205. f.
Joseph, in Aegypten, I. 317. Anm. II. 2. 215.
Iran, I. 380. II. 1. 3.
Irmanen, Ermanen, Dschermanen, II. 1. 4.
Irmen-Säule, II. 1. 7.
Isis, die, II. 1. 41., ihr Name, 44., leidend mit Osiris, 2. 215., in Byblos, 256.
Island, sein Name, I. 272.
Issedonen, I. 272. II. 2. 440.
Jupiter, der Planet; II. 1. 94.
Ixion, II. 2. 5. 443. Anm.

Καβειρος II. 1. 68.
Kabiren, ihr Name, II. 1. 66. f., Bedeutung, 68. II. 2. 276., Zahl, 75., Entstehung, 75. f.
Kadmus, I. 252. ff. 262. ff. eins mit Hermes, II. 1. 282. eigentlich κοσμος, 2. 371. Anm. 416. Anm.
Käfer, der, als Symbol, I. 14.
Kain u. Abel, I. 229. 308. 309. Anm. 317. Anm.
Kalypso, I. 49. f.
Kampfspiele der Griechen, ursprünglich Todtenfeste, II. 2. 438 f.
Kasmilus, II. 1. 89. f.
Kasten, II. 2. 305. ff., in Indien, 305—7., Persien, 307., Griechenland, 308., Italien, 309., ihr Ursprung, 311. f.
Kastor u. Pollux, II. 2. 371. Anm.
Kaze, die, dem Monde heilig, II. 1. 41.
Kessel, Symbol, II. 2. 162 f.
Ketri, die, der Indier, II. 2. 312.
Keule, die, des Mithras, II. 2. 73. 74. des Herakles, 89 f.
Kirche, die Idee der, in der Naturreligion, II. 2. 310.
Kirke, I. 47. f.
Κιρκος, der Vogel, II. 2. 436.
Κληρομαντεια, II. 2. 23.
Klotho. II. 1. 328.
Kneph, der ägypt., II. 1. 32.
Κοβαλος, II. 1. 68.
Kolias, Beiname, der Aphrodite, II. 1. 129.
Kopais See, II. 1. 152.
Kor, seine Bedeutung und Umgestaltung, I. 240. f. u. 241. Anm.
Κορη, Augstern, II. 1. 166. Anm.
Κορινθος, Ableitung des Namens, 1. 243. Anm.

Koros, etym., II. 1. 325.
Κοςμος, so viel als *Καδμος*, II. 1. 283.
Kreislinie, die, I. 199.
Kreusa, II. 1. 205.
Kronos, *ἀγκυλομητης*, II. 1. 23. etym., 298., sein Verhältniſs zu Zeus, daselbst u. f. hat viel mit Herakles gemein, II. 2. 91., sein doppelter Character 429., ist soviel als Koros, das.
Kroniden, die, II. 1. 295.
Kuh, die, als Symbol, I. 177. f., der Isis heilig, II. 1. 44. bezeichnet Monate u. Jahre, 2. 95.
Kukuk, der, der Juno heilig, II. 1. 105.
Kureten u. Korybanten, II. 1. 74.
Kyklopen, die, II. 1. 292. f.
Κυων, II. 2. 435. Anm.

Lachesis, II. 1. 328.
Laren, die, II. 1. 230. ff.
Latium, etym., II. 1. 251. Anm.
Leda, das Ey ders., II. 1. 258. Eins mit der Leto, das.
Leier, siderisch, II. 1. 314 ff. Zahl ihrer Saiten, das.
Λειμων, hat eine hieratische Bedeutung, II. 2. 421. Anm.
Leto, ihr Verhältniſs zur Maia, II, 1. 258.
Liber, Libera, II. 2. 346. Etym. Zusäze zu II. 2.
Licht, seine symbolische Bedeutung, I. 202. ff.
Lotos-Blume, ihre symbolische Bedeutung, I. 173. Anm.
Lotophagen, I. 48.
Lorbeer, der, Apollo heilig. II. 1. 203.
Lykurgus, II. 2. 48.

Macedonische Könige, II. 2. 121.
Mäetis-See, II. 1. 155. etym., 253.
März, der Monat, II. 1, 125.
Magie, die, II. 2. 24. ff.
Magier, die, II. 2. 301. f.
Mai, etym., II. 1. 252. Anm.
מה, etym., 253. Anm.
Maibäume, II. 1. 253. Anm.
מים, etym., II. 1. 152. Anm.
— man, *μης*, mim, *μενος*, ens, die Endungen, II. 1. 4. 6.
Mars, der römische, ist Frühlingsgott, II. 1. 125.
Marsyas, der geschundene, I. 338. Anm.
Μεγαβυζοι, etym., II. 2. 302.
Mehahaden, II. 2. 301.

Μελισσαι, II. 2. 303.
Memnon, der ägypt., I. 1. 37.
Memmonien, die, II. 2. 439.
Memphis, *ὅρμος ἀγαθων*, II. 2. 417.
mens, etym., II. 1. 6.
Menschenbild, das ideale, I. 208.
Menschenopfer, II. 2. 293.
Melikertes, I. 195.
Merkur, der Planet, II. 1. 4.
Merkurius, etym., II. 1. 146 f. ist Teut u. Wodan. 147..
Metis, Mutter der Athene, II. I. 155. 254.
Minerva, etym., II. 1. 177.
Minos, der Richter, II. 2. 448.
Mithras, s. Verhältnifs zu Ormuzd, II. 2. 65. ist der Mittler, 68., seine Symbole, 73 f.
Mithras-Opfer, s. Verhältnifs zum indischen Pferdeopfer, II. 2. 291.
Mizraim, Name Aegyptens, I. 234., etym., II. 1. 252. Anm.
Mobeden, persische Priester, I. 323.
Moiren, ihr Name, Zahl, II. 1. 326 ff. etym., 327.
Mona, Insel, II. 1. 257.
Mond, seine symbolische Bedeutung, I. 15. 183. die indische Maia, II. 1. 259. s. Name, 260.
Mondsgöttinnen, die, II. 2. 28. Anm.
Monotheismus in seiner vollkommenen Gestalt kann nicht die erste Religionsform gewesen seyn, I. 304., ob früher als Polytheismus, 302.
Mors, II. 1. 327.
Mos. IV. 13, 33. II. 1. 80., I. 6. 2., 82.
Mosaismus, I. 210 f. 222.
Muhamedanische Religion, I, 211.
Müller, Otfried, Geschichten, u. s. w. I. 237. II. 1. 206 ff.
Musen, ihre Zahl, II. 1. 316. f. mit Apollo verbunden, 318. etym. 319., ihr Begriff, 318. f.
Mutter-Name, aus verschiedenen Sprachen, II. 1. 249.
Mylitta, die babylonische, II. 1. 60.
Mysterien, die, der Hekate, II. 2. 207. Anm., des Dionysos, 322. f., der Demeter, 323. f. 361.
Mythologie, was sie ist, I. 91. u. enthalte, 104.
Μύθος, im Gegensaz von *λόγος*, I. 66. f.

Nacht, die, kosmog. Bedeutung ders. II. 1. 288. ff. 296.
Nacht-Eule, der Athene heilig, II. 1. 165.
Name der Götterwesen, Wichtigkeit desselben, I. 287. f. Uebertragung solcher Namen bei den Griechen, 288.

Napoleon, über Aegypten sich äufsernd, I. 334. Anm.
Narcisse, die, II. 2. 209.
Narcissus, II. 2. 236.
Natur-Götter, ihr Begriff, I. 127.
Neith, die, I. 1. 43.
Νεκρομαντεια, II. 2. 23 f.
Nephilim, die, II. 1. 80., ihr Name, 83.
Nephthys, die, II. 1. 42.
Neptunus, etym., II. 1. 111.
Neriene, Gattin des sabinischen Mars, II. 1. 121.
Nil, der, seine Heiligkeit, I. 171. Anm., dient zur Bestattung der Todten, II. 2. 419.
Noah, II. 2. 150.
Nomadisches u. agrarisches Leben, ihr Unterschied wichtig für Religion, I. 308.
Nomen, die 36 der Aegyptier, I. 190.
Numa, sein Verhältnifs zu Pythagoras, I. 375.
Nysa, II. 2. 117.

Odysseus, sein Schlaf, I. 50. f. ist Wodan, II. 2. 437.
Oelbaum, der Athene heilig, II. 1. 171.
Okeanos, sein Ursprung, u. etym., II. 1. 290 f.
Ops, Erde, II. 1. 167. Anm.
— *οψ*, Endsylbe, II. 1. 167. Anm.
ὀψιν ἰδειν, II. 2. 17.
Orakel, ihre Wirksamkeit, II. 2. 38. ff. politische, 44. die sibyllinischen, 59.
Orakelsprache, die, II. 2. 53.
Orakelsprüche, I. 12. f.
Orphiker, II. 2. 253.
Ortygia, Inseln dieses Namens der Artemis heilig, II. 1. 217. f.
'Ορτυξ, der Vogel, II. 1. 218.
Osiris, der Gott, II. 1. 33., ist Mithras, 2. 76., seine Leidensgeschichte, 161. ff.
Ovid, seine Metamorphosen, I. 54.

Pagani, etym., II. 1. 83.
Palladium, das, II. 1. 172.
Pallas, raubt das schlagende Herz der Titanen, II. 2. 188.
Pan, der ägyptische, II. 1. 31., sein Verhältnifs zu Hermes, 142. ff., 2. 153., panischer Schreken, 155.
Pandora, ihr Mythus, II. 1. 390.
Parabel, die, in ihrem Unterschied von der Fabel. I. 79.
Παρητακηνοι, Herod. I. 101., I. 323.

Patäken, die, II. 1. 78.
Patres, die, der Römer, II. 1. 11.
Pausanias, I. 371.
Pegasus, I. 235.
Pelasger, I. 267. ff., πελαργοι, II. 2. 436.
Peleus, II. 1. 283. ff.
Pelops, Sage von ihm, I. 272. f.
Penelope, II. 1. 145., die Tauchente, das.
Penaten, die, II. 1. 228. ff.
Perseis, Helios Tochter, I. 250.
Persephone, etym., II. 1. 117 f., die Weberin, 1. 330. Gottheit der Unterwelt, 2. 346.
Perser, Etymologie ihres Namens, I. 250. II. 2. 313.
Perses, Kreios Sohn, I. 250.
Perseus, I. 231., Befreier der Königs-Tochter, 232. Sein Verhältniſs zu Persien. 249 f. personificirt die Frühlings-Sonne, II. 2. 80., als Bersin, 82., befördert den Akerbau, 129.
Persische Religion, ihr Grundgedanke ist Streit, II. 2. 273 f.
Pferd, das, dem Neptun geheiligt, II. 1. 109.
Phäaken, die, I. 241. Anm. II. 2. 4. Anm. Phäaken-Insel, 420. Anm.
Phoroneus, Ableitung des Namens, I. 258. Anm.
Phtha, II. 1. 32.
Pindar, Bilder desselben, I. 19. f. 21. Ol. I. 146. f. erklärt, 274. Anm. II. 2. 427.
Piromis, seine Aehnlichkeit mit Brahma, 1. 319. Anm.
Planeten, ihre Siebenzahl, I. 185. f. u. Anm.
Plato, die beiden Rosse in Phädrus, I. 70. Eros, II. 2. 242.
Plutarch, I. 371.
Poesie, die epische, lyrische u. dramatische, Hermes, Apollo, Zeus, II. 2. 141. komische, Dionysus, 142.
Πόλεμος, seine Bedeutung, I. 17. Anm.
Polybius, I. 367.
Polymnus, II. 2. 363.
Polyphemische Naturen, II. 1. 107.
Ποντος, etym., I. 1. 290.
Poseidon, s. Aehnlichkeit mit Vischnu, II. 1. 107. f. seine Herkunft, 108 f. *ιππιος*, 110. *μυκητης*, 111. etym. 111. kosmogonische Bedeutung, 2. 345.
Prasia, Prasias, Prasier, II. 2. 116. Anm.
Pratum, etym. II. 2. 116. Anm.
Priesterstaaten in Aethiopien u. Aegypten, II. 2. 315.
Procuratio, II. 2. 294.

Prodigien, 3 Classen, II. 2. 11. ff.
Propheten, II. 2. 34. die jüdischen, 59.
Proserpina, etym., II. 1. 118.
Prosymna, II. 2. 363.
Proteus, der homerische, II. 1. 237.
Pythagoras, s. Verhältnifs zu Apollo, II. 1. 201., 2. 427.
Πύθω, etym., II. 2. 37.
Pytho, Name der delphischen Gegend, II. 1. 37.
Pyramiden, die, ihre Bedeutung, II. 1. 51. ihr Verhältnifs zu Hermes, 142. f.
Πυρομαντεια, II. 2. 23.

Rabe, der, dem Apollo heilig, II. 1. 178. 180. 194. 196. Symbol der Seelenwanderung, 2. 431.
Religionen, die indische und persische tragen den Character des Symbols I. 281. die römisch-griechische den des Mythus, 282. die ägyptisch-phönizische Beides an sich, 283.
Religionsphilosophie, ihr Geschäft, I. 113.
Rephaim, die, II. 1. 83. Anm.
Ῥαβδομαντεια, II. 2. 23.
Rhampsinitos, II. 2. 213. 215. Anm.
Rhea, II. 1 297. 2. 362.
Rhadamanthys, II. 2. 448.
Rhipäen, die, II. 1. 83. Anm.
Rhode, Zendsage, II. 1. 22., 2. 66.
Rhodos, II. 1. 256.
Ritter, Verfasser der Erdkunde, und der Vorhalle der europ. Völkergeschichte, I. 239. f. Seine Hauptsäze, 239 — 248.
Römische Religion, I. 268.
Romulus u. Remus, II. 1. 126.

S, ש, gehen über in th, t, I. 195. Anm.
Sabazios, II. 2. 112. f. 180.
Säule, die, Attribut des Hermes, II. 1. 7., des Herakles. 8.
Samanäer, I. 324.
Sancherib, Niederlage dess. I. 62. f.
Sanctus, etym., II. 2. 418.
Sancus, der altitalische Gott, II, 1. 225.
Sassaniden, die, Wiederhersteller des Ormuzdienstes, I. 331.
Sardes, II. 2. 90. f.
Sarmanen, II. 2. 247.
Sarpedon, der Lykierfürst, II. 1. 336. ff.

Saturnus, II. 1. 225. ff.
— sci, Endung bei Volksnamen, I. 270. Anm.
שׁבע, schwören, I. 186.
Schamanen, ihr Name, II. 2. 248.
שׁמים, etym., II. 1. 252. Anm.
Schazhäuser der Minyer-Könige, II. 1. 140., verglichen mit den Pyramiden, 142.
Schelling, mythologische Ansicht, I. 386. Anm. Gottheiten von Samothrace, II. 1. 66. f.
שׁם, σημειον, II. 1. 9.
Schlange, Symbol des Hermes, II. 1. 150. der Athene, 163., in der Kosmogonie des Hellanikus, 277. ff. Geist der Weissagung, 2. 36. Feind des Storchen, 436.
Schlegel, A. W., Ansicht von dem Prometheus des Aeschylus, II. 1. 403.
Schmetterling, als Symbol, I. 20.
Schmidt, J. J., Forschungen über die Geschichte der Völker Mittelasiens, II. 2. 408. Anm.
Schwan, Symbol Apollos, II. 1. 194. 196.
Schwein, Symbol der Fruchtbarkeit, II. 2. 348.
Schwert, Symbol des Ares, II. 1. 122. f. s. phallische Bedeutung, II. 1. 124.
Seelenwanderung in Beziehung auf Apollo, II. 1. 198. f.
Seite, die rechte und linke, II. 2. 21. f.
Sem, etym., II. 1. 9.
Sermo. etym., II. 1. 6.
Sesostris, II. 1. 37.
Siebenzahl, die heilige, I. 185. 196.
Siegfried, der hürnene, II. 1. 386.
Silenus, II. 2. 149. ff.
Simson, s. Name, II. 1. 187.
Simurgh, der Vogel, II. 2. 19.
Sinnspruch, I. 12. 23.
Sintier, die, II. 1. 74.
Sisyphus, II. 2. 5. 443.
σιτος, II. 2. 368.
Socrates, II. 2. 143. 379.
Sonne, die, I. 183. f. Symbol des Mithras. II. 2. 73.
Sonnengötter, I. 199., die orientalischen, II. 2. 97.
Sophocles, Oedip. Tyr. 874., — I. 35. 350. Schiksals-Idee. II. 1. 351., sein Aias, 388.
Sphären-Harmonie, die, II. 1. 313. 318.
Spinnen u. Weben, II. 1. 329. ff.
Stier, der, als Symbol, I. 177. f., sein Werth für den Akerbau, 230. f., ist dem Poseidon heilig. II. 1. 110.

Symbol des Mithras, 2, 74. Dionysos, 107., Osiris u. Mithras, 110.
Stieropfer, das, athenische, II. 2. 291.
Steine, heilige, I. 168.
στεργω, II. 1. 249. Anm.
Sternen-Tanz, II. 1. 314.
Storch, der, ein Symbol der Seelenwanderung, .II 2. 432. 435.
Strabo, I. 367.
Sünde, Begriff der, II. 1. 419. f.
συμβόλαιον. I. 25.
Symbole, phonetische u. aphonische, I. 12., zusammengesezte, I. 15., religiöse, 21., ästhetische, 22., bildliche, 23., Pythagoräische, 23. f.
Syrien, Etymologie, I. 381.

Tages, der etruscische, II. 1. 227.
Talassius, II. 2. 349. Anm.
Tantalus, II. 2. 5. 443.
Tartarus, II. 1. 287. 296.
Taur, tur, tor, I. 178. Anm. 195. Anm.
Telchinen, die, II. 7. 73.
τελεται, II. 2. 334.
Terminus, II. 1. 146.
Teut, II. 1. 4., der ägyptische, 45. 55.
Teutschen, die, II. 1. 4.
Thau, der Buchstabe, II. 1. 10.
Thebä, I. 194. Ableitung des Namens, 195.
Themistokles, II. 2. 49.
Thesmophorien, die, II. 2. 325. ff., etym. 330.
θεὸς, deus, Ζευς, Δευς, Δις, II. 1. 4.
Thetis, II. 1. 283., etym. 284. Anm.
Thier-Allegorien der hebräischen Propheten u. der Apocalyse, I. 79.
Thiere, reine u. unreine, I. 188. f.
Thierkämpfe, persische, II. 2. 273.
Thierkreis, der, I. 187.
Thurm, der, s. Bedeutung, II. 1, 8.
Thurmbau, der babylonische, II. 1. 8.
Thüringer, die, I. 278.
Tiryns, die Stadt, II. 1. 8.
Titanen, II. 1. 293., kosten das Fleisch des Dionysus, II. 2. 254.
Tityus, II. 2. 443.
Tod, der, II. 2. 220.

Todten-Cultus der Griechen, nordischen Völker, I. 273. ff.
Träume, II. 2. 14. ff., der Traum, personificirt, 17.
Traumprodigien, II. 2. 16.
Trieteris, die heilige, II. 2. 110.
Triton, See, II. 1. 152.
Tritopatoren, II. 1. 79.
Triumphus, θριαμβος, II. 2. 143. Anm.
Troischer Krieg, seine Bedeutung, I. 317., Dauer, II. 2. 424. Anm.
Tur, Tir, Wurzel Wörter. II. 2. 84. ff.
Turan, I. 380. II. 1. 8. Stammland des Herakles u. des Buddhaismus, 2. 88.
Typhon, II. 1. 34., Ursächer der Leiden des Osiris, 2. 171.
Τυραννος, etym. II. 1. 8.
Tyrol, sein Name, I. 270. Anm.
Tyrrhener, I. 269. f.
Tyrus, die Stadt, etym. II. 1. 55.

Uranus, I. 1. 297.
οὐρανος, etym. II. 1. 290.
Ursiz der Cultur und des Menschengeschlechts, I. 223. f.
ὑφαίνω, II. 1. 329.

Varro, de L. L. IV. 10. — II. 1. 78. f.
Vater-Name, aus verschiedenen Sprachen, II.1.249.Anm.
Veda, sein Wesen, II. 2. 7.
Venus, etym. II. 1. 131.
Vesta, etym. II. 1. 133.
Viereck, seine Bedeutung, II. 1. 52.
Vischnu's Verhältniſs zu Brahma, II. 2. 61. ff.
Vlieſs, Sage von dem goldenen, I. 250. ff.
Vogel, der, Symbol der Seele, II. 2. 439.
Vossius, Gerh. Joh., Mythologie, I. 109. 386. Anm.
Vulkanus, etym. II. 1. 133.

Warm, θερμος, etym. II. 1. 151.
Wasser, als Symbol, I. 171., seine Bedeutsamkeit in der indischen Schöpfungs-Lehre, II. 1. 251. f. ist das reinigende Element, 2. 381., die Erzeugung aller Dinge, 419.
Weiber, entführte und verstoſsene, II. 2. 125. Anm.
Weisen, die sieben, II. 2. 49.
Welker, seine Ansicht von Demeter, II. 2. 203.
Weltgegenden, als Göttersize, II. 2. 21. Anm.

Widder, dem Hermes heilig, II. 1. 143.
Wiswamitra's Büssungen, II. 2. 249. ff.
Wolf, Symbol Apollos, II. 1. 149., der Seelenwanderung, 2. 432. ff.
Wort, sermo, etym. II. 1. 150.
Wunder, I. 28.
Wurm, vermis, etym. II. 1. 150.

Ξανθος, 2. 418. Anm.
ξενος, seine Bedeutung, I. 318. Anm.
ξοανον, I. 168.
Xuthos, II. 1. 205.

Ζαρητις, II. 1. 61.
Zendschriften, ihre Verfasser, I. 325.
Zeugen, bezeugen, II. 53.
Zeus, Fesselung dess. I. 61. Ammon II. 1. 32. Beinamen, 93—100. 336., 2. 29. 59. und Kronos. 1. 300. f.
ζωα, Hieroglyphen, I. 81.
Zoëga, II. 2. 85.
Zoroaster, I. 324.

Das vorstehende Register ist die dankenswerthe Zugabe eines Freundes, der sich zur Verfertigung desselben theilnehmend erboten hat.

Zusäze und Berichtigungen.

Zusaz zu Abth. II. S. 76. lin. 26. als Anm. Man vgl. über diese Frage Wien. Jahrb. 1823. Bd. XXIV. Anzeigeblatt S. 1 — 38. Nachricht von einigen in Ungarn, Siebenbürgen und Polen befindlichen und bisher nur wenig oder gar nicht gekannten Alterthümern. Nro. I — XIV. über die Mithras-Monumente. Die meisten Trümmer von Römer-Colonieen in diesen Gegenden, bemerkt der Verf., zeigen Spuren von Mithrasdienst, der hier recht eigentlich zu Hause gewesen zu seyn scheine. Doch müsse der Römer, als er in diesen Gegenden vordrang, in Pannonien und Dacien, den Sonnencultus schon angetroffen haben.

Zu S. 79. lin. 26. als Anm. Nach Apollodor II. 4. war der gymnische Kampf eine Leichenfeier, die der König der Larissäer seinem gestorbenen Vater veranstaltete. Diese Angabe, in Verbindung mit dem Namen Teutamios, den der König des Pelasgischen Larissa hatte, darf wohl noch als eine Bestätigung der I. Th. S. 273. geäusserten Vermuthung bemerkt werden, daſs die Griechischen Festspiele (namentlich die Olympischen, deren Zeitpunct, die Sommersonnenwende, der tödtende Diskus bezeichnet) mit den Leichenspielen der nordischen, Germanischen Völker zusammenhiengen. — Welker Aesch. Tril. S. 387. gibt dem Namen Akrisios die ethische Bedeutung des Unbesonnenen.

Zu S. 127. Anm. Eine weitere Nachweisung über die Verbreitung des Namens Sabos gibt Creuzer Heidelb. Jahrb. 1822.

S. 1236. Die Stadt Olbia am Zusammenfluſs des Dnieper und des Bog hieſs als Thracisch-phrygische Colonie Sabia, d. h. Stadt des Sabos oder Dionysos Herod. IV. 78 – 80. Der Name bezeichnet ebenso eine Stätte des Segens, wie der Griechisch-Milesische Olbia von ολβος, Reichthum, Wohlstand). Vgl. ferner Wien. Jahrb. Bd. XXIV. Anzeigebl. S. 2.

Zu S. 153. lin. 13. als Anm. Der Name Liber hängt in seiner Wurzel sicher zusammen mit dem Deutschen Worte Leib, Lib. Denn wie will man Liber als Name des Gottes, liber frei, und liberi Kinder unter Einen Begriff vereinigen? Doch nur so: Liber ist seinem wesentlichen Begriffe nach der Gott, der Leib und Leben gibt, liber heiſst frei, weil die Freiheit sich ursprünglich auf den Leib bezog (daher auch im Lat. öfters corpus und libertas verbunden wird, z. B. Tac. Germ. c. 24. und ελευθερος heiſst, wer gehen kann, wohin er will) und liberi sind die Kinder als Leibes-Spröſslinge, Leibes-Erben. Dieselbe Wurzel ist das Hebr. לב, das Herz, als Siz der Empfindung und des Lebens, weil der Leib ein beseelter, belebter Körper ist. Das Lat. libo (λειβω) heiſst gewöhnlich opfern, aber der ursprüngliche Opferbegriff (s. S. 288. sq.) ist dieser Combination, die sich leicht noch weiter verfolgen läſst, gar nicht fremd.

Zu S. 268. lin. 23. (coll. S. 279. sq.) als Anm. Das Heroische hat in Perseus noch einen Nebenzug des Dämonischen. Dieſs verräth besonders sein unsichtbar machender Helm (κυνη τε Αδε), der ganz dieselbe Eigenschaft hat, wie die Dämonische Tarnchappe, die Sigfried im Nibelungen-Lied dem starken Getwerch Alberich abgewinnt.

Zus. zu Abth. I. S. 111. Die wahre Erklärung des Namens Neptunus ist doch wohl diese: Neptunus ist soviel als Nepotunus, unus ist die Endung, nepos heiſst Abkömmling überhaupt, νεποδες wird sowohl durch αποyονοι als durch ιχθυες erklärt. Die Wurzel ist νεος. Neptunus ist Poseidon Γενεσιος, der Gott, von welchem jeder neue Lebenssprößling kommt, und überhaupt alles, was lebt und sich regt, wovon die fischwimmelnde Wassertiefe die natürlichste Anschauung gibt. Daher νεειν, nare, nasci. Das Wasser ist das Element der Bewegung und Entstehung.

S.	9	Lin.	29	l. st.	Matur: Natur
—	13	—	3	- -	überl.: zu überl.
—	14	—	35	- -	εστ: εστι
—	31	—	5	- -	der: dir
—	—	—	31	- -	συμβ. συμφ.
—	36	—	30	- -	iu: zu
—	46	—	6	- -	bekannt, ist: bekannt ist
—	53	—	28	- -	seinem: einem
—	59	—	20	- -	Ευς: Ζευς
—	68	Anm.	2	- -	Genius des Morgensterns und nie der des Abendsterns.
—	79	—	6	- -	das: des
—	—	—	26	- -	Vater: Grofsvater
—	94	—	24	- -	ihn: ihm
—	105	—	6. 7.	- -	eige: eigene
—	117	—	30	- -	ihrem: ihren
—	134	—	9	- -	den: dem
—	141	—	1	- -	diesen: jenen
—	154	—	19	- -	erzeugen: erzeugende
—	158	—	16	- -	της: πης
—	176	—	36	- -	Typhen: Typhon
—	191	—	29	- -	hervorog: hervorzog
—	203	—	7	- -	Ic.: Is.
—	217	—	15	- -	welchen: welchem
—	224	—	8	- -	physischem: physischen
—	—	—	17	- -	und mit: und ihn mit
—	225	—	36	- -	die: der
—	231	—	18	- -	wie er nur: wie nur
—	234	—	26	- -	erfolglosen: erfolglosem
—	240	—	19	- -	Natur: Natur nach
—	246	Anm.	10	- -	Die: Dieser
—	253	—	15	- -	βοτας: βορας
—	263	—	33	- -	Krischea: Krischna
—	272	—	33	- -	Schatte: Schatten
—	303	—	4	- -	Pheanaten: Pheneaten
—	306	—	29	- -	Lebens: Leibes
—	317	Anm.	9. 10.	- -	Kriegesst.: Kriegerst.
—	—	—	13	- -	die die: die
—	321	—	5	- -	Jachos: Jacchos
—	342	—	14	- -	den: dem
—	346	—	32	- -	παγκοιπ.: παγκοιν
—	347	—	6	- -	43: 45
—	—	—	10	- -	Πλετονα: Πλετωνα

— 359	—	2	- -	gewöhnli-: gewöhnliche
— 363	—	17	- -	früher: sicher
— 364	—	9	- -	nan: an
— 366 Anm.		7	- -	ind.: id
— 367	—	26	- -	die: der
— 374	—	11	- -	idend.: ident.
— 376	—	13	- -	der: des
— 398	—	22	- -	ὀμογολ.: ὁμογλ.

Abth. I. S. 298. l. 14. sollte es statt unter Kronos: nach Kronos, und

S. 333. l. 29. st. seinen: ihren heifsen.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baur, Ferdinand Christian,

Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums in zwei Theilen

Bd.: 2,2

Stuttgart 1825

Bamberg, Staatsbibliothek -- Myth.o.7(3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11755325-9